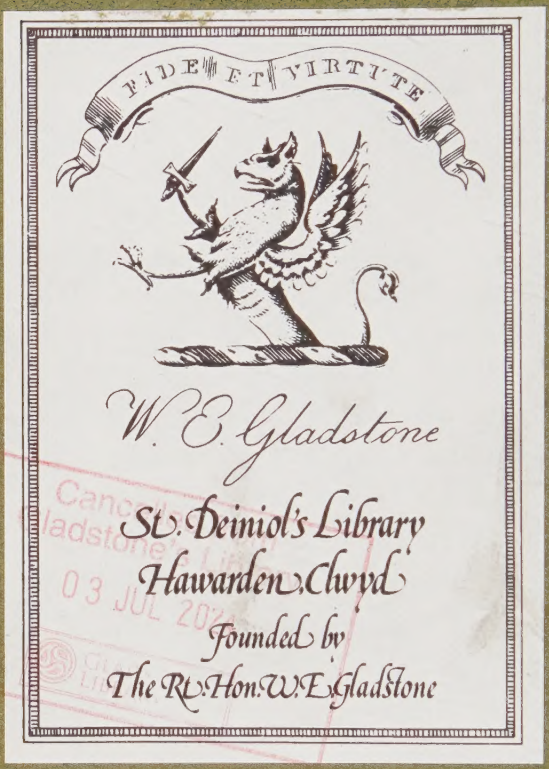

FIDE ET VIRTVTE
W. E. Gladstone
St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

Bible (Gospels)

B
44
24

47
.3

ST. BEUNIGL'S LIB
HAWARDEN.

EINLEITUNG

IN DIE

DREI ERSTEN EVANGELIEN

VON

J. WELLHAUSEN

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1905

Werke von Professor Dr. J. Wellhausen.

Israelitische und jüdische Geschichte
5. Auflage. Geheftet Mk. 10.—, gebunden Mk. 11.80

Prolegomena zur Geschichte Israels
6. Ausgabe. Geheftet Mk. 8.—, gebunden Mk. 9.80

Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments
3. Auflage. Geheftet Mk. 10.—, gebunden Mk. 11.—

Muhammed in Medina
Das ist Vakidis Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe
Geheftet Mk. 10.—

Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten
3. Auflage. Geheftet Mk. 7.—

Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt
Geheftet Mk. 4.—

Das Evangelium Marci. Übersetzt und erklärt
Geheftet Mk. 4.—

Das Evangelium Matthaei. Übersetzt und erklärt
Geheftet Mk. 4.—

Reste arabischen Heidentums
2. Auflage. Geheftet Mk. 8.—

Das arabische Reich und sein Sturz
Geheftet Mk. 9.—

Skizzen und Vorarbeiten Heft IV
1. Medina vor dem Islam.
2. Muhammeds Gemeindeordnung von Medina.
3. Seine Schriften und die Gesandtschaften an ihn.
Geheftet Mk. 9.—

Skizzen und Vorarbeiten Heft VI
1. Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam.
2. Verschiedenes.
Geheftet Mk. 8.—

GEORG REIMER
Verlagsbuchhandlung
BERLIN W 35
Lützowstraße 107-8.

38092

EINLEITUNG

IN DIE

DREI ERSTEN EVANGELIEN

VON

Cancelled from
Gladstone's Library

J. WELLHAUSEN

GLADSTONE'S
LIBRARY

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1905

38092

Digitized by the Internet Archive
in 2026

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

https://archive.org/details/einleitungindied0000jwel

Ich liefere hier ein Vorwort zu meiner Interpretation der drei ersten Evangelien nach, um gewisse Anschauungen und Grundsätze im Zusammenhang darzulegen, die sich mir ergeben haben und denen ich mitunter stillschweigend gefolgt bin. Es kommen textkritische, sprachliche, literarische und historische Fragen in Betracht, die alle in einander greifen und sich manchmal schlecht getrennt behandeln lassen.

I. Textkritisches und Sprachliches.

§ 1. Die handschriftliche Überlieferung.

1. Der Apparat, den ich benutzt habe, beschränkt sich auf die Codices Vaticanus, Sinaiticus und Cantabrigiensis Bezae, und auf die alten lateinischen und syrischen Versionen.[1]) Die Minuskeln habe ich nicht benutzt, die Citate der griechischen Väter nur gelegentlich aus zweiter Hand.[2]) Ich bedauere, daß es über meine Kräfte ging, anders zu verfahren. Exegetische Pionirarbeit schien mir erforderlich, mehr konnte und wollte ich nicht leisten.

---

[1]) Da Codex masculinisch, Versio femininisch ist, so sagt man angemessen der Vaticanus, aber die Latina und die Syra. Die Syra liegt uns für die Evangelien in drei Phasen vor, in der Sinaitica, Curetoniana und Peschita (Syra S. C. und P). Die Syra S. ist älter und weit wichtiger als die Syra C.; die Peschita ist nach einem späteren griechischen Text korrigirt. Die vielgestaltige Vetus Latina habe ich verglichen nach dem Codex Vercellensis und nach D.

[2]) Clemens Al. nach Barnard in den Cambridger Texts and Studies 1897: Quis dives salvetur, und 1899: The biblical Text of Cl. Al. in the four Gospels and the Acts.

Es darf als anerkannt gelten, daß der Text der Evangelien — auch des vierten, von dem ich indessen absehe — längere Zeit sehr flüssig gewesen ist. Die Quellen sind uns nicht in ihrer ältesten Fassung erhalten. Sie haben einen literarischen Proceß durchgemacht und sind erst in mehreren Stadien zu dem Bestande ausgewachsen, worin sie uns jetzt vorliegen. Und als der Proceß im Großen zum Stillstand gekommen war, wurde er doch in kleinerem Maße und in etwas anderem Stile noch fortgesetzt.[1]) Dieses Schrifttum zeigt eine ungezwungene sorglose Art. Nicht bloß der Zusammenhang des Stoffes, sondern auch das Wortgefüge ist locker und läßlich, wenig geschlossen und abgerundet. Im Vergleich zu der klassischen Prosa erscheint es minder gesichert gegen unberufene Mitarbeit. Dazu kommt, daß die Leser (und Schreiber) der Evangelien zahlreicher waren als die des Plato oder des Thucydides und dabei lange nicht so literarisch gebildet. Sie achteten nicht so sehr auf den Buchstaben als auf den Sinn; sie scheuten sich nicht, ihr Interesse für die Sache dadurch kundzugeben, daß sie ihr wirkliches oder ihr gewünschtes Verständnis in den überlieferten Wortlaut eintrugen. Eine Masora[2]) hat den Text der Evangelien nicht gleich nach seiner Entstehung in Obhut genommen, sondern erst auf einer fortgeschrittenen Stufe seiner Entwicklung. Es steht damit in diesem Teil des Neuen Testaments nicht anders als im Alten.

Was ich im Jahre 1871 über den Text der Bücher Samuelis und der anderen erzählenden Bücher des Alten Testaments gesagt habe, gilt noch in stärkerem Maße für den Text der Evangelien. Die Varianten zeigen, daß man sich große Freiheiten erlaubt hat. Statt des im Verbum steckenden oder durch ein Pronomen vertretenen Subjekts oder Objekts (Implicitum) wird ein ausdrückliches

---

[1]) Am meisten bei Lukas. Hier läßt sich zwischen dem großen und kleinen Proceß schwer eine Grenze ziehen, und ebenso schwer zwischen der Literarkritik und der Textkritik.

[2]) D. h. Bindung, Fesselung. Auf griechischem (und lateinischem) Gebiet wurde sie damals vertreten durch die Zunft der Buchhändler und Grammatiker. Wilamowitz sagt, die neutestamentliche Literatur sei zunächst nicht buchmäßig, sondern handschriftlich verbreitet. Daß ist gewiß richtig. Es besteht indessen hinsichtlich der Überlieferung des Textes ein starker Unterschied zwischen den Evangelien und den Paulusbriefen, die doch auch nicht von Anfang an in Buchhändlerausgaben erschienen sein werden. Die Evangelien waren populärer.

Substantiv (Explicitum) gesetzt; oder auch umgekehrt. Sehr häufig wird in dieser Weise Jesus zugefügt oder ausgelassen, zuweilen auch seine Jünger; vgl. D Mc. 14, 21. 32. In Mc. 10, 13 steht τοῖς προσφέρουσιν in D für αὐτοῖς, dagegen fehlt οἱ ὑπηρέται 14, 65 in D und οἱ παραπορευόμενοι 15, 29 in Syra S. Pronominale Bestimmungen zum Verbum und zum Nomen tauchen auf oder unter. Verstärkende Epitheta desgleichen. Hinter τῇ παραδόσει Mc. 7, 13 steht in D τῇ μωρᾷ, hinter θάμβος Lc. 4, 36 μέγας — dagegen fehlt δεξιάν Mt. 5, 39 in D, καλόν Mt. 3, 10 und ἀχρεῖοι Lc. 17, 10 in Syra S. Kleine Wörter und Partikeln werden vertauscht und nach Belieben eingestreut, so auch der Artikel. Synonyme Wörter und Phrasen vertreten einander. Nicht nur Formen des Verbs wechseln, wie εἶπον ἦλθον mit εἶπαν ἦλθοσαν, sondern auch vielfach Tempora und Modi. Nicht minder schwankt die Wortstellung und das Satzgefüge: καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν = ἐλθὼν δὲ καὶ ἐγγίσας. Die Unterschiede, welche die synoptischen Evangelien im Vergleich mit einander aufweisen, kehren großenteils wieder in den Handschriften eines und des selben Evangeliums; das ist eine allgemeine Regel.

Der Varianten, welche den Sinn nicht ändern oder wenigstens nicht ändern sollen, ist Legion. Es gibt aber auch andere. Die Kirche hat vier Evangelien neben einander bestehn und gelten lassen. Eine umfassende Harmonie, wie die des Tatian, drang nicht durch. Dagegen harmonisirende Bestrebungen im Kleinen konnten nicht gehindert werden; sie wirkten jedoch nicht systematisch, sondern nur gelegentlich, und naturgemäß am meisten in den drei ersten Evangelien. Manche Differenzen wurden dadurch ausgeglichen, Lücken in einem Evangelium durch Eintragungen aus einem anderen ausgefüllt. Aber davon auch abgesehen wurden größere und kleinere Retouchen oder Lasuren an manchen Zügen der alten Überlieferung angebracht, in Übereinstimmung mit dem Geschmack einer fortgeschrittenen Zeit. Sie haben verschiedene, nicht nur dogmatische sondern auch novellistische Motive, und können insofern allesamt naiv genannt werden, als der Unterschied des späteren Standpunktes nicht bewußt war. Es sollte dem ursprünglichen Sinn nicht Gewalt geschehen; man glaubte die Wahrheit zu heben, nicht zu entstellen. Eintragungen wiegen über Streichungen vor; durchgedrungene Streichungen lassen sich freilich mit unseren Mitteln nicht mehr erkennen.

Clemens Alexandrinus führt die Perikope Mc. 10, 17—31 in folgendem Wortlaut an: Ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσελθών τις ἐγονυπέτει λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει· τί με ἀγαθὸν λέγεις; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· πάντα ταῦτα ἐφύλαξα [ἐκ νεότητός μου]. Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν· ἕν σοι ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον ὅσα ἔχεις καὶ διάδος πτωχοῖς. καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. Ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθε λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς. Περιβλεψάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν· εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο καὶ ἔλεγον· τίς οὖν δύναται σωθῆναι; Ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· ὅτι παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῷ δυνατόν. Ἤρξατο ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ· ἰδὲ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὃς ἂν ἀφῇ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἀπολήψεται ἑκατονταπλασίονα. Νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωήν ἐστιν αἰώνιον· ἐν δὲ ἔσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι. Man sieht an dieser Probe, wie stark ein Text des zweiten Jahrhunderts von dem uns geläufigen abweichen kann. Der Dean Burgon sieht sich dadurch bestärkt in der Überzeugung, die er schon aus dem Vaticanus und dem Sinaiticus, den δύο ψευδομάρτυρες, wie er sie nennt, gewonnen hat, daß nämlich die handschriftliche Überlieferung um so schlechter wird, je höher sie hinaufreicht. Richtig ist allerdings, daß Alter nicht vor Torheit schützt.

2. Gegen die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit dem Erwachen einer kirchlichen Wissenschaft und dem Entstehen kirchlicher Gelehrtenschulen, trat eine Reaktion gegen die Verwilderung des Textes ein. Er wurde durch geschulte Editoren in Zucht genommen, zuerst wie es scheint in Alexandria. Es gelang zwar nicht, eine authentische Ausgabe zur allgemeinen An-

erkennung zu bringen. Doch wurde eine größere Gleichförmigkeit erzielt. Man kann von einer gelehrten Vulgata der griechisch-orientalischen Kirche reden. Sie wird vertreten durch die Uncialhandschriften, am besten durch die beiden ältesten, den Vaticanus und den Sinaiticus.

Unabhängig oder jedenfalls viel weniger beeinflußt von dieser gelehrten Revision ist der sog. occidentalische Text. Er liegt vor in der alten lateinischen Übersetzung, weniger ausgesprochen in der syrischen. Außerdem in einem griechischen Uncialen, dem Cantabrigiensis Bezae, der mit D bezeichnet zu werden pflegt.[1]) Dieser Codex stammt aus Gallien und repräsentirt gegenüber sämtlichen übrigen Uncialen eine Recension für sich. Darauf beruht sein Wert.

Was Kipling, Credner, Lagarde und Scrivener über den Codex D gesagt haben, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Er hat eine lateinische Übersetzung neben der griechischen Columne und verrät seine Herkunft ferner durch ein paar richtige Latinismen, wie λεγιώνης für λεγιῶνας Mt. 26, 53 und ἔχετες für ἔχετε Mc. 6, 38, vielleicht auch durch einen Gallicismus.[2]) Abgesehen davon sind

[1]) Früher war es üblich, von codices latinissantes zu sprechen; jetzt spricht man statt dessen von westlichem Texte. Der Name ist vorsichtiger, paßt aber nicht viel besser. Denn auch die Citate des Clemens Al. stimmen nach Barnard vielfach mit dem „westlichen Texte", und gelegentlich „latinisirt" sogar der Sinaiticus. Für καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (Ioa. 2, 3) bietet die Vetus Latina: et vinum non habebant, quoniam consummatum erat vinum nuptiarum; deinde dicit mater — und ebenso ganz singulär der Sinaiticus: καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα λέγει ἡ μήτηρ. Der Vetus Syra, d. h. natürlich ihrer griechischen Vorlage, ganz oder teilweise einen westlichen Ursprung zuzuschreiben glaubt man sich darum berechtigt, weil man meint, sie sei abhängig vom Diatessaron des Tatian und dieses sei in Rom entstanden. Die Abhängigkeit ihres Textes von Tatian folgt aber nicht daraus, daß dessen Diatessaron in der edessenischen Kirche früher in Gebrauch war als die getrennten Evangelien. Die allgemeine Frage der großen Recensionen läßt sich kaum entscheiden, ohne daß die ganze griechische Kirchenbibel, einschließlich des Alten Testaments, in Betracht gezogen wird. Die Vetus Latina (z. B. am Rande des Cod. Legion. in Rom) zeigt im A. T. auffallende Berührungen mit dem sog. Lucian, der doch nicht gut aus Rom nach Antiochia importirt sein kann; vgl. meine Note zu D Lc. 24, 13. Die Syra S. weicht von der Anordnung der Evangelien in D und V. L. (Mt. Ioa. Lc. Mc.) ab. Auch sonst geht sie manchmal mit dem Vaticanus und Sinaiticus gegen D, steht aber dem Typus von D im Allgemeinen doch näher.

[2]) Mc. 11, 8 ἐστιβάδας für στιβάδας, wie escutum esponsus estella.

die Triebe der Entwicklung des Textes bei diesem Codex die selben gewesen wie bei den übrigen. Nur haben sie bei ihm andere Wege genommen, und das ist für die pathologische Diagnose der handschriftlichen Überlieferung überhaupt sehr wichtig. Zu dem Ballast der Varianten, die den Apparat beschweren, liefert der Codex D — wenn man nämlich den Vaticanus zu grunde legt — den größten Beitrag. Er setzt, jedoch ohne Consequenz, ὑπάγειν für ἀπέρχεσθαι, εὑρίσκειν für ἰσχύειν, θραύειν für συντρίβειν, ἕτερος für ἄλλος, zweimal ἔλευσις für παρουσία. Er schreibt Γεννησαρ, Βησσαιδαν, Γησαμανει, Ναιρας. Wo die anderen καί lesen, liest er δέ, wo sie λέγει bieten, bietet er εἶπεν — oder auch umgekehrt. Wo sie sprachlich oder stilistisch korrigiren, tut er es nicht, und wo sie Rauheiten stehn lassen, da glättet er; im Ganzen sind freilich stilistische Korrekturen in D seltener als im Vaticanus, dagegen inhaltliche häufiger. Er treibt die Harmonisirung zwischen den Evangelien sehr weit, und unterläßt sie auch wieder in Fällen, wo sie sonst durchgedrungen ist. Er zeichnet sich durch starke Wucherungen aus, und hingegen fehlt bei ihm einiges der Art, was allgemein recipirt ist. Er verblüfft durch nichtswürdige Lesarten ebenso wie durch glänzende, die sich nur bei ihm erhalten haben. Er scheint entgegengesetzte Eigenschaften zu vereinigen. Er ist indessen nur dann abnorm, wenn man den Consensus der übrigen Uncialen als Norm ansieht. Tut man das nicht, legt man ein unabhängiges Maß an und bedenkt, daß D allein einer ganzen Gruppe gegenübersteht, so fällt der principielle Unterschied dahin. Es sind die selben Ursachen, die hier wie dort die Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt entfernt haben: nur haben sie hier und dort unabhängig gewirkt, d. h. hier an anderen Stellen wie dort. Daraus erklärt sich die auffallende Sonderstellung von D im Vergleich zu den übrigen griechischen Uncialen. Im Vergleich zu den Veteres Latinae und Syrae ist sie nicht, oder doch bei weitem nicht in dem selben Grade vorhanden. D steht aber diesen alten Übersetzungen an Wichtigkeit voran, wäre es auch nur deshalb, weil er den griechischen Originaltext bietet.

3. Der sog. westliche Text ist nicht besser als der sog. östliche, aber ebenso berücksichtigenswert. Die Reaktion von Lagarde[1]) gegen

[1]) De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo, Osterprogramm des köllnischen Realgymnasiums zu Berlin 1857. Wieder abgedruckt

die einseitige Bevorzugung des östlichen Textes geht zu weit, die von Westcott und Hort ist dagegen ganz schwächlich und bedeutet nicht viel. Die Wahl zwischen den Lesarten des Vaticanus und des Sinaiticus auf der einen, des Cantabrigiensis Bezae und der ältesten Versionen auf der anderen Seite hat sich zum Teil nach der Exegese der einzelnen Stelle zu richten oder nach der Art des einzelnen Schriftstellers. Es gibt aber auch durchgehende formelle Regeln, z. B. die, daß bei Markus den Vorzug verdient, was am meisten von Matthäus oder Lukas abweicht. Weitgreifender sind zwei andere Regeln. Nichtliterarische griechische Ausdrücke haben das Vorurteil für sich. Und namentlich Semitismen haben das Vorurteil für sich. Über diese beiden Regeln wird im Folgenden mehr zu sagen sein. Sie sind bisher wenig beachtet, und Blass, der sie allerdings berücksichtigt, wendet sie doch nur ungenügend und nicht immer geschickt an.

§ 2. Das Griechisch der Evangelien.

In den Evangelien hält gesprochenes und zwar in niederen Kreisen gesprochenes Griechisch seinen Einzug in die Literatur. Einige Theologen haben sich vergeblich bemüht, es unter die Regeln der Schulgrammatik zu zwingen. Die Gräcisten haben es früher meist von einem beschränkten Standpunkt aus verachtet, neuerdings jedoch unter dem Einfluß der allgemeinen und historischen Sprachwissenschaft angefangen, es mit offenem Sinne zu würdigen.[1]) Ich gehöre nicht zu ihnen und darf eigentlich nicht mitreden, soweit es sich um genuin griechische Erscheinungen handelt. Doch möchte ich auf einige Idiotismen, oder wie man es sonst nennen will, eingehn, namentlich auf solche, die in den Handschriften variiren und darum für die Textkritik etwas zu bedeuten haben.

Περιούσιος ist gleichsam ein passives Participium von περιποιεῖσθαι und bedeutet gerettet im eschatologischen Sinn, daher ausgesondert, auserwählt (aus der massa perditionis oder aus

in den gesammelten Abhandlungen (1866) p. 85 ss. Die Abhandlung ist nicht nach Verdienst gewürdigt worden.

[1]) Ich citire die Grammatik von Blass, weil die von Schmiedel immer noch unvollendet ist.

den Heiden). Auf ἐπιούσιος fällt dadurch leider kein Licht; das Hebräerevangelium, das erst aus dem Griechischen retrovertirt ist, kann über den Sinn nicht entscheiden. Συμβούλιον ist gewöhnlich der Beschluß, wie das hebräische und manchmal auch das lateinische (consilium) Analogon. Die χιλίαρχοι (Mc. 6, 21) müssen nicht Militärs, können nach späterem Sprachgebrauch auch Hofbeamte sein. Den σπεκουλάτωρ (Mc. 6, 27) verstehn die Versionen als Henker, und diese Bedeutung hat das Wort im Aramäischen. Die lateinischen Lehnwörter stammen aus der Amts- und Militärsprache;[1]) daher auch die Namen für Münzen und Maße δηνάριον, ἀσσάριον, κοδράντης und μόδιος. Ein Mann vom Fach hat jüngst die Entdeckung gemacht, sie seien kein Beweis dafür, daß Markus in Rom geschrieben habe — wodurch nicht jedermann überrascht sein wird. Sie finden sich nicht bloß bei Markus und nicht bloß im Griechischen, sondern auch im Aramäischen; der Dämon, der sich Legio nennt, hat mit Jesus aramäisch gesprochen, und auch die Sikarier hießen auf aramäisch so. Es sind durchweg Substantiva, mit Ausnahme von φραγγελοῦν. Lukas setzt dafür meist rein griechische Äquivalente, er sagt zwar σουδάριον, aber παιδεύειν für φραγγελοῦν, σκεῦος für μόδιος und zweimal δραχμή für δηνάριον — das ist feiner, weniger populär. Δὸς ἐργασίαν (Lc. 12, 58), wenn es wirklich da operam ist, steht auf einem ganz anderen Brett; die Latinae haben es so übersetzt, die Syrae sind nicht einig und scheinen es nicht verstanden zu haben.

Die Verba composita sind im Hellenistischen bekanntlich gebräuchlicher als die simplicia; Lukas hat eine Vorliebe dafür, weniger Markus. Ἐπιδιδόναι steht neben διδόναι, wie ἐπιζητεῖν neben ζητεῖν; aber in einigen Fällen wird es von den alten Übersetzern einstimmig mit porrigere wiedergegeben, gewiß nicht ohne Grund. Βούλεσθαι für θέλειν kommt in den Evangelien kaum vor, dagegen häufig in der Apostelgeschichte. Ἀφιέναι wird namentlich im Imperativ für lassen, erlauben gesagt; ἐᾶν findet sich bei Markus gar nicht, bei Matthäus einmal und bei Lukas dreimal. Sonst bedeutet ἀφιέναι erlassen (die Sünden) und verlassen, dagegen niemals entlassen (ἀπολύειν). Καταλείπειν ist selten, D setzt dafür in Mc. 12, 21. Lc. 15, 4. 20, 31 ἀφιέναι, verfährt dagegen

[1]) Ebenso wie die germanischen Lehnwörter in den romanischen Sprachen.

in Lc. 5, 11 umgekehrt. Ἐκβάλλειν wird im Sinne des hebr. hôçi oder des aram. appeq gebraucht, ohne daß etwas Gewaltsames darin liegt: es hat eine ganz abgeschliffene und zahme Bedeutung, namentlich bei Matthäus. So ἐκβάλλειν ἐργάτας Mt. 9, 38, τὴν κρίσιν εἰς νῖκος 12, 20,[1]) πονηρά und ἀγαθά 12, 35, καινὰ καὶ παλαιά 13, 52, δηνάρια Lc. 10, 35. Ἄγειν und παρ- περι- προ- ὑπάγειν sind bei Markus stets intransitiv,[2]) nur ἀπ- und ἐξάγειν (in der Passionsgeschichte) transitiv,[3]) und συνάγεσθαι passivisch. Für das transitive Simplex gebraucht er vielmehr φέρειν, ebenso auch ἀναφέρειν (auf einen Berg hinaufführen 9, 1) und προσφέρειν. Bei Matthäus und Lukas wechselt der Sprachgebrauch. D korrigirt bei Markus regelmäßig ἄγειν für φέρειν, bietet dagegen bei Matthäus und Lukas auch wol umgekehrt φέρειν für ἄγειν. Παράγειν hat eine allgemeinere Bedeutung als vorbeigehn, es wechselt in den Handschriften (Mc. 1, 16. Mt. 4, 18) mit περιπατεῖν.

Allerhand derbe und drastische Ausdrücke, wie z. B. φιμοῦσθαι, zeichnen die Sprache des Markus aus und sind bei Matthäus und Lukas zuweilen gemildert. Sie erscheinen aber auch außerhalb des Markus, namentlich bei D in einigen Fällen, wo sie sonst der Diorthose zum Opfer gefallen sind. Z. B. Mt. 6, 8 liest D: euer Vater weiß was ihr bedürft, ehe ihr den Mund auftut. Ferner Lc. 13, 8: ich will den Boden umgraben und einen Korb Dünger daran tun. Ὅσον ὅσον D Lc. 5, 3 für ὀλίγον ist zwar wol auch mehr volkstümlich als literarisch, aber nicht unfein und schon klassisch. Es findet sich Isa. 26, 20 in der Septuaginta, wo sonst ὅσος überhaupt kaum gebraucht wird, und ist daraus wiederholt in Hebr. 10, 37.

Den Übergang vom Lexikalischen zum Grammatischen bilde die Bemerkung, daß Zwölf in D an den beiden Stellen, wo die Zahl ausgeschrieben ist (Mt. 19, 28. Lc. 9, 17), δεκαδυο und nicht δώδεκα heißt. Der Gebrauch von εἰς mit Akkusativ für ἐν mit Dativ (Blass § 39) geht weiter als gewöhnlich zugegeben wird, oder ist wenigstens ursprünglich weiter gegangen. Es ist verkehrt, zwischen

[1]) Anders wie in der Septuaginta Isa. 42, 3.

[2]) Πορεύεσθαι kommt nur in dem unechten Anhange (16, 9ss.) vor, dreimal hinter einander, und steht sonst nicht im Lexikon des Markus. Wol aber Composita wie εἰς- ἐκ- παραπορεύεσθαι.

[3]) Apage Satana heißt es nicht, sondern ὕπαγε.

ἐν εἰρήνῃ und εἰς εἰρήνην, zwischen ἐν τῷ ὀνόματι und εἰς τὸ ὄνομα in den Evangelien einen Unterschied zu machen. Die Überlieferung schwankt in diesem Punkte. D liest εἰς ποίαν ἐξουσίαν Mc. 11, 33, aber ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν 13, 10;[1]) εἰς Ἱερουσαλημ Lc. 9, 31, aber ἐν τῇ κοίτῃ 11, 7. Auch bei Matthäus finden sich in D Beispiele von εἰς für ἐν, so 10, 17. 28. 21, 28. In Mt. 14, 24 hat D: ἦν εἰς μέσον τῆς θαλάσσης. Sonst wird umgekehrt auch auf die Frage Wohin ἐν μέσῳ gebraucht (Mc. 9, 36. Mt. 10, 16. Lc. 8, 7). Εἰς (τὸ) μέσον kommt gewöhnlich nur nach στῆναι und ähnlichen Verben vor; die Verbindung bedeutet dann vortreten (Mc. 14, 60), so daß der Begriff der Mitte verschwindet.

Die Regeln der Congruenz werden nicht streng beobachtet. Nach determinirtem Substantiv steht indeterminirtes Attribut in ἡ Ἰουδαία πέραν τοῦ Ἰορδάνου[2]) (Mt. 19, 1. Mc. 10, 1); ferner in τὸ κάρφος ἐν τῷ ὀφθάλμῳ (D Lc. 6, 41). Sehr häufig sind in D die Beispiele, wo neutrisches Subjekt im Plural auch pluralisches Verbum nach sich hat; namentlich wenn es sich um lebendige Wesen handelt, aber nicht nur dann. Das singularische Neutrum πνεῦμα oder δαιμόνιον hat in D maskulinisches Prädikat oder Attribut; z. B. ῥίψας αὐτὸν τὸ δαιμόνιον ἐξῆλθεν μηδὲν βλάψας — ausnahmsweise auch femininisches in Lc. 9, 1: πᾶσαν δαιμόνιον.

Participia, die nach der grammatischen Congruenz im Casus obliquus stehen müßten, reißen sich öfters von der Abhängigkeit los und fallen zurück in den Casus rectus. So Mc. 7, 19: εἰς ὀχετὸν ἐκπορεύεται καθαρίζων, für καθαρίζοντα. Besonders λέγοντες, als Einführung der directen Rede (= καὶ ἔλεγον Lc. 22, 67), bleibt gern im Nominativ stehn; so Mt. 22, 16 (D). 23, 16. Lc. 7, 32 (D). 24, 34 (wo der Akkusativ unrichtigen Sinn ergibt). Ebenso ἀρξάμενοι Lc. 24, 47.

Participia absoluta im Genitiv sind sehr häufig, z. B. in den Zeitbestimmungen ὀψίας, ἡμέρας, ὥρας γενομένης und γενομένου

[1]) Das vorhergehende εἰς πάντα τὰ ἔθνη ist eine Dublette. Solche doppelte Lesarten finden sich nicht bloß in der Septuaginta (Text der Bücher Samuelis p. 1 ss.), sondern auch in den Evangelien, z. B. D Mc. 1, 34.

[2]) Der Ausdruck verstößt zwar gegen die orthodoxe Grammatik, aber durchaus nicht gegen die Geographie, wie Strauss (Leben Jesu, erste Ausgabe 2, 275 s.) meint. Peräa ist eben nicht das ganze Ostjordanland, sondern nur der den Juden zugehörige Teil davon, ἡ Ἰουδαία ἡ περαία.

σαββάτου.[1]) Meist aber folgt hernach ein rückbezügliches Pronomen in einem anderen Casus (Blass § 74, 5); dann ist der Genitiv des voraufgehenden Particips in Wahrheit ungerechtfertigt. Zuweilen steht dasselbe auch im Akkusativ oder Dativ (Mt. 17, 25. 26, 71. Lc. 12, 48. 17, 7). Eigentlich aber muß es, wenn es durch ein folgendes Pronomen wieder aufgenommen wird, im Casus pendens stehn, d. h. im Nominativ. Und das ist auch einige Male in D der Fall. So Mt. 5, 40: καὶ ὁ θέλων τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον — bei der gewöhnlichen Lesart τῷ θέλοντι ist das folgende αὐτῷ ganz überflüssig. Ferner 17, 9: καὶ καταβαίνοντες ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς, und 17, 14: καὶ ἐλθὼν πρὸς τὸν ὄχλον προσῆλθεν αὐτῷ. Vielleicht liegt manchmal ungeschickte Gräcisirung eines semitischen Originals vor, aber an sich wird die Excipirung eines absolut vorangestellten Participiums durch ein Pronomen, welches die Rektion nachbringt, dem volkstümlichen Hellenismus nicht abzusprechen sein.

Nach ἀκούειν, κατηγορεῖν und κρατεῖν hat D oft den Akkusativ, wo sonst der Genitiv überliefert ist.

Man wird annehmen müssen, daß die Sprache der Evangelien von Haus aus noch plebejischer war, als sie in der uns erhaltenen Überlieferung erscheint. Die Anzeichen davon mehren sich, wenn man D vergleicht. Damit ist nicht gesagt, daß D in jedem einzelnen Falle den Vorzug verdient. Er scheint in seinen Varianten öfters gegen die individuelle Sprachfarbe des Schriftstellers zu verstoßen, die freilich bei Matthäus und noch mehr bei Lukas einigermaßen schillert. Man darf auch nicht versuchen, eine sprachliche Consequenz herzustellen. Dazu reichen die Mittel nicht aus, und selbst Markus wird sich nicht etwa geflissentlich an den Volksdialekt gehalten haben. Aber auf alle Fälle wird eine Lesart dadurch mehr empfohlen als discreditirt, daß sie den Anforderungen der Schule und der Bildung nicht entspricht. Εἰς ποῦ (wozu? Mc. 10, 30, in dem oben angeführten Citat des Clemens von Alexandria) ist kein Ungeziefer; vielleicht auch nicht das folgende ἐν ὅῤ (sc. τῷ ἐρχομένῳ Mc. 10, 31).

[1]) Für καὶ γενομένης ἡμέρας ὅτε Ἡρῴδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν (Mc. 6, 21) steht bei Mt. 14, 6 wunderlich zusammengezogen γενεσίοις γενομένοις τοῦ Ἡρῴδου, wodurch der Schein eines lateinischen Ablat. abs. entsteht.

§ 3. Die aramäische Grundlage der Evangelien.

1. K. H. Graf schreibt unter dem 19. Dezember 1843 aus Paris, Benedict Hase rede in einer Vorlesung über Neugriechisch zuweilen auch über den biblischen Sprachgebrauch, und habe unter anderem bemerkt, daß man sich bemühe, die Eigentümlichkeiten der Septuaginta aus Hebraismen zu erklären, während man bei den alexandrinischen Schriftstellern eben nur die Gelehrtensprache, in der Septuaginta dagegen die Volkssprache finde. Die Äußerung ist für ihre Zeit bemerkenswert, enthält jedoch einen sonderbaren Irrtum. Soll etwa die Septuaginta deshalb nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein und Merkmale davon an sich tragen, weil ihr Griechisch das Griechisch ihrer Zeit und Umgebung ist? Sie will natürlich für Griechen, d. h. für griechisch redende Juden, verständlich sein; die Spuren ihres Ursprungs aus dem Hebräischen brauchen nur Spuren zu sein und genügen doch als Verräter. Allerdings hat man in der Septuaginta und in den Evangelien manches für Semitismen ausgegeben, was griechische Idiotismen sind oder wenigstens sein können. Die Polemik dagegen ist berechtigt. Aber Hase geht darin zu weit — und gewisse neuere Gräcisten tun es ihm gleich. Sie meinen, wenn in den Evangelien echtes idiomatisches Griechisch sich zeige, so sei dadurch eine semitische Grundlage ausgeschlossen. Als ob sich das eine nicht mit dem anderen vertrüge!

Man pflegt die Sprache der Evangelien unter den allgemeinen Begriff der biblischen Gräcität oder auch des neutestamentlichen Griechisch zu stellen. Sie weicht aber von der der paulinischen Briefe stark ab. Das beruht weniger auf Unterschieden des griechischen Idioms, als darauf, daß sie ungriechische Züge aufweist.

Jesus selber sprach aramäisch, und seine Worte sowie die Erzählungen über ihn liefen in der jerusalemischen Gemeinde um, die gleichfalls aramäischer Zunge war. Die mündliche Überlieferung des Evangeliums war also von Haus aus aramäisch, und wenn sie uns nur in griechischer Niederschrift erhalten ist, so hat sie einen Sprachwechsel durchgemacht. Das steht historisch fest und es läßt sich auch philologisch erweisen. Durch die Umprägung ist das ursprüngliche Gepräge nicht völlig verschwunden. Vielfach blickt semitische Redeweise durch das Griechische hindurch. Im

ältesten Texte der Evangelien wird das noch mehr der Fall gewesen sein, als in dem uns erhaltenen. Denn wie bei den vorhin behandelten griechischen Vulgarismen, so hat auch bei den ungriechischen Zügen ein korrigirendes Bestreben gewirkt. Und zwar in zwiefacher Weise. Einmal von einem Evangelium zum anderen. Die Erzählungen des Markus nehmen sich bei ihm selber semitischer aus als bei Matthäus und Lukas, denen sie zu grunde liegen. Sodann in den verschiedenen Handschriften des selben Evangeliums. Im Cantabrigiensis Bezae sind häufig Semitismen stehn geblieben, die im Vaticanus und Sinaiticus beseitigt sind; und dies ist ein Vorzug. Denn es darf als sicher gelten, daß die Semitismen nicht nachträglich eingetragen, sondern vielmehr ausgemerzt sind. Es hat eine fortschreitende, jedoch ungleichmäßige und nicht systematische Gräcisirung stattgefunden.

Um das zu erweisen, geh ich von gewissen Erscheinungen des Stils und der Syntaxe aus und lege dabei Gewicht auf das Ensemble, zu dem die Einzelheiten sich zusammenfügen. Nicht alles, was ich anführe, dient zum Beweise der These; auch anderes läuft mit unter, wenn es für das allgemeine Sprachbild von Bedeutung ist.

Stilistisches.

2. Das Material ist lose und ohne Kunst an einander gereiht. Griechische Rhetorik findet sich kaum, biblische Phraseologie wol bei Matthäus und bei Lukas, aber nicht bei Markus. Die Erzählung ist zwar manchmal geschickt und eindrucksvoll, arbeitet jedoch nicht mit aufbauschenden Worten, sondern mit verschwiegenen Mitteln, die dem gemeinen Mann eher zu Gebote stehn als dem Gebildeten und dem Semiten natürlicher sind als dem Griechen. Sie ist durchweg dialogisch, wie im Buch Daniel und bei den Arabern. Die auftretenden Personen sprechen immer, entweder laut oder bei sich; denn auch das Denken ist dem Semiten ein Sprechen und Fragen im Herzen. Dabei wiegt die Oratio recta, namentlich bei Markus, durchaus vor; gelegentlich fällt auch die Oratio obliqua in sie zurück (Mc. 6, 9 am Schluß). Den Subjektswechsel muß man sich sehr häufig dazu denken; manchmal wird er in dieser oder jener Handschrift nachgetragen. „Er sagte . . . und er sagte . . . und er sagte“ — so geht es in einem fort. Ein

Bedürfnis nach Variirung des Ausdrucks äußert sich höchstens darin, daß wie im Hebräischen und im Daniel oft gesagt wird „er antwortete und sprach“ (wo antworten ebenso gut anheben bedeutet), oder daß neben λέγει auch εἶπεν vorkommt, seltener — bei Markus fast nie — ἔφη und ἠρώτα, letzteres meist mit folgendem λέγων. Und selbst diese geringfügige Abwechslung, abgesehen von „er antwortete und sprach“, scheint bei Markus ursprünglich noch beschränkter gewesen zu sein. In dem Abschnitt Mc. 10, 17—31 lesen wir jetzt 10, 17 ἐπηρώτα, 10, 18 εἶπεν, 10, 20. 29 ἔφη. Aber Clemens Al. hat dafür λέγων, λέγει und ἀποκριθεὶς λέγει — man kann nicht annehmen, dies seien willkürliche Änderungen. Bei λέγει ist auch das Praesens historicum wichtig, das in diesem Falle noch beliebter ist als sonst. Man darf darin aramäischen Einfluß erkennen. Im Daniel wird אמר (dixit) immer im Participium d. h. im Praesens gebraucht. Z. B. nach ʿanô im Praeteritum folgt doch v' âmerin im Praesens; darnach muß auch im Singular, wo in der Schrift der Unterschied der Tempora nicht hervortritt, gesprochen werden ʿanâ v' âmar, nicht ʿânê v' âmar. Geradeso heißt es bei Markus nicht bloß ἀποκριθεὶς λέγει, sondern auch noch ἀπεκρίθη καὶ λέγει (7, 28) — der Tempuswechsel ist aus dem Aramäischen hangen geblieben.

Ein paar scheinbar anakoluthische, in Wahrheit dramatische Redeweisen mögen ebenfalls in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden. So Mc. 2, 10. 11. „Damit ihr aber seht, daß ein Mensch auf Erden Befugnis hat, Sünden zu vergeben (sagte er zu dem Gelähmten): ich sage dir, steh auf.“ Der Vordersatz ist an die Schriftgelehrten gerichtet, der Nachsatz ist eigentlich die Handlung selbst, die Heilung durch das befehlende Wort, womit sich Jesus zu dem Kranken wendet. Der eingeklammerte Satz (sagte er zu dem Gelähmten) ist für die Konstruktion gleichgiltig. Der Schriftsteller unterbricht damit die Rede Jesu, um für den Leser den Wechsel der Adresse erkennen zu lassen, der sich auf der Scene von selbst ergibt; es ist nur eine Art Bühnenweisung. Ferner sagt Jesus Mt. 26, 50 zu dem Verräter, nachdem dieser ihn geküßt hat: „zu dem Zweck, Freund?“ Küßt du mich (zu dem Zweck, mich zu verraten) braucht er nicht hinzuzufügen, weil das Küssen ja im Moment agirt wird. Vergleichen läßt sich Exod. 4, 5. 8, wo eine vorhergegangene Handlung den Vordersatz zur Rede Jahves liefert. Nicht ganz analog, aber doch auch hierher gehörig ist

Mc. 11, 32: „oder sollen wir sagen, von den Menschen? das wagten sie nicht wegen des Volks".

In mancher Hinsicht wird stark auf das Granum salis des Lesers gerechnet. Neben sorgloser Kürze findet sich jedoch auf der anderen Seite eine ebenso sorglose Umständlichkeit. Der Anfang der Handlung wird gern besonders markirt durch καὶ ἐγένετο, durch ἤρξατο und vor λέγων durch ἀπεκρίθη, ferner spezieller durch ἐλθών, πορευθείς, ἀναστάς und dergleichen mehr. In den Handschriften wird so etwas bald ausgelassen, bald zugesetzt, weil es für den Sinn nichts austrägt. Griechisch ist es nicht, sondern hebräisch und jüdisch-aramäisch. Beispiele sind eigentlich überflüssig; doch mögen einige angeführt werden. Ἦλθεν καὶ ἐλθὼν εὗρεν (Mc. 11, 13), ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν (14, 12), ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν (16, 1), ἀπελθὼν ἔκρυφα (Mt. 25, 25. 27). Wenig schön lautet im Griechischen ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν (Mc. 1, 29. 35. 5, 13. 6, 1 D. 7, 31. 14, 45. 15, 43). Im Semitischen gibt es aber keine Verba composita, jede Nuance muß durch eine eigene Wurzel ausgedrückt werden. Im Aramäischen heißt es also n'phaq vezal; damit entsteht eine Differenz und das Befremden schwindet. Πορεύεσθαι findet sich nicht bei Markus, sondern nur bei Matthäus und Lukas; so Mt. 9, 13 πορευθέντες μάθετε und Lc. 8, 14 πορευόμενοι συμπνίγονται, 14, 10 πορευθεὶς ἀνάπεσε. Dagegen ἀναστὰς (ἐγερθεὶς) ἀπῆλθεν, ἀναστὰς ἔστη auch bei Markus (2, 14. 7, 24. Lc. 6, 8). Analog sind andere selbstverständliche Einleitungen der Handlung, wie ἀπαγαγὼν ποτίζει Lc. 13, 15 und καθίσας bei Mt. 13, 48 und Lc. 14, 28. 31. 16, 6: er setzt sich hin und rechnet, überlegt, schreibt. Dahin gehört auch das pleonastische ἰδών, ἀκούσας und namentlich λαβών. Ferner Mt. 5, 1: er tat seinen Mund auf und sprach. In D Lc. 13, 8 heißt es: hol die Axt, hau ihn ab; das Holen der Axt ist in den übrigen Handschriften ausgelassen.

Auch auf andere Weise zeigt sich die Weitläufigkeit der Rede, freilich nie pedantisch und ermüdend. So in Nebensätzen, die den Begriff eines vorhergehenden Substantivs umschreiben: τῇ παραδόσει ὑμῶν [1]) ἣ παρεδώκατε (Mc. 7, 13), ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν (12, 23), ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός (13, 19). Noch stärker in der Wiederholung der vollständigen Aussage in etwas anderer

[1]) D fügt allerdings hinzu τῇ μωρᾷ, wodurch der Relativsatz viel passender wird.

Form. So Mc. 2, 19: Können die Hochzeiter fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten. 4, 30: Wie sollen wir das Reich Gottes vorbilden? oder in welchem Gleichnis sollen wir es darstellen? 10, 43: Die Herren der Völker schalten mit ihnen, und ihre Hochmögenden üben Gewalt über sie aus. 11, 28: Kraft welcher Macht tust du das? und wer hat dir die Ermächtigung gegeben, dies zu tun? 12, 14: Ist es erlaubt, dem Kaiser Zins zu geben oder nicht? sollen wir ihn geben oder nicht?

Namentlich in den Reden kommen nicht bloß Doppelsprüche und doppelte Beispiele vor, sondern auch symmetrische Tautologien, z. B. Mt. 6, 6. 24. 7, 3s. 7s. 17s. 10, 23 (D und Syra S.). 11, 12: das Himmelreich wird gestürmt, und die Stürmer reißen es an sich. Jesus lehrt da wie die Weisen in Form des Spruches, des Maschal (aramäisch Mathla), welcher semitische Ausdruck durch παραβολή und παροιμία viel zu eng wiedergegeben wird.[1]) Der Maschal ist ein meist zweigliedriger Gedankenreim; er enthält zwar in der Regel nicht völlig identische, aber doch parallele Aussagen, die sich öfters wie Bild und Sache ergänzen, z. B. Mt. 10, 24: ein Jünger ist nicht über seinen Meister, und (= wie) ein Knecht nicht über seinen Herrn. Ungewöhnlich viele solche Distichen enthält die Bergpredigt bei Lukas. Im griechischen oder gar im deutschen Gewande machen sie nicht den richtigen Eindruck: man muß sie in der syrischen Übersetzung lesen, die dem Original formell näher kommt, obwol sie aus dem Griechischen geflossen ist. Die Sprüche sind zu größeren Compositionen verbunden, stehn aber vielfach doch nur ziemlich locker neben einander. Sie geben ein jeder einen abgeschlossenen Gedanken und lassen sich für sich verstehn, darum auch leicht für sich in der Erinnerung behalten.

Satzbau und Satzverbindung.

3. Wortstellung. Beim Bau des Hauptsatzes fällt es auf, daß das Verbum voransteht und das Subject folgt, wenn es nicht besonders hervorgehoben oder mit dem so häufigen semitischen

[1]) Die Sprüche Salomos heißen in der Septuaginta παροιμίαι.

ἰδοὺ eingeführt wird. Ἔσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις (Mc. 13, 19). Diese Wortstellung, von der sich bei Markus nur wenige Ausnahmen finden, ist semitisch, nicht griechisch.[1]) Sie ändert sich bei gewissen Nebensätzen, welche die Handlung nicht weiterführen, sondern nähere Umstände hinzufügen; diese können einfach mit und an den Hauptsatz angeschlossen werden, aber das Subject, gewöhnlich ein rückweisendes Pronomen, steht dann voran. Von solchen sog. Zustandssätzen finden sich indessen bei Markus nur wenige und unsichere Spuren. Nach Mt. 4, 21 könnte man vermuten, daß in Mc. 1, 19 eigentlich καὶ αὐτοί . . . καταρτίζοντες im Nominativ hätte gesagt werden müssen: während sie im Schiff ihre Netze flickten. Der nächstliegende Sinn des accusativischen καὶ αὐτούς . . . καταρτίζοντας „welche ebenfalls im Schiff ihre Netze flickten" ist zweifellos falsch; man müßte ein Komma vor καταρτίζοντας setzen. Ferner könnte καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ (Mc. 4, 27) bequem als Zustandssatz gefaßt werden: der Bauer schläft und steht auf Nacht und Tag, indessen der Same wächst. Ein weiteres zweifelhaftes Beispiel ist Lc. 19, 44 καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, welche Worte jedenfalls nicht Object zu ἐδαφιοῦσιν sein können. Als Zustandssatz zu sämtlichen drei vorhergehenden Verben würden sie passen: die Feinde belagern die Stadt Jerusalem, während ihre Kinder in ihr sind, d. h. nicht bloß ihre ständigen Einwohner, sondern alle von nah und fern in die Metropolis geflüchteten Juden (Psalm 87).

Für die semitische Wortstellung im Satz ist ferner bezeichnend, daß gern ein zu betonendes Wort aus der Construction gelöst und vorangestellt wird. Bei Fragen findet sich das auch im klassischen Griechisch, in den Evangelien aber doch vermutlich häufiger. So Mc. 10, 30 (εἰς ποῦ bei Clemens Al.). 11, 30. 12, 23. Lc. 10, 26 ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; 12, 26 D περὶ τῶν λοιπῶν τί μεριμνᾶτε; 17, 7 οἱ ἔννεα ποῦ. Ausgesprochener semitisch ist der dem Satz und nicht bloß dem Fragesatz vorhergehende Casus pendens, dessen Rektion hernach durch ein Pronomen nachgeholt wird. So Mc. 1, 34 D: καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας (rectius οἱ δ. ἔχοντες) ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν. Mt. 10, 11 D: ἡ πόλις, εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν, ἐξετάσατε

[1]) Man darf sie in der Übersetzung nicht beibehalten und z. B. nicht das ständige λέγει (εἶπεν, ἀπεκρίθη) ὁ Ἰησοῦς wiedergeben mit: es sagte, es antwortete Jesus.

τίς ἐν αὐτῇ. Mt. 12, 36: πᾶν ῥῆμα . . . ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον. Lc. 13, 4: ἐκεῖνοι οἱ δώδεκα . . . δοκεῖτε ὅτι αὐτοί. Lc. 21, 6: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε . . . οὐκ ἀφεθήσεται ὧδε.[1]) Über Lc. 4, 3 D: εἰπὲ οἱ λίθοι οὗτοι ἵνα ἄρτοι γένωνται wird später zu reden sein.

Parataxe. Mehrere Sätze werden am liebsten einfach an einander gereiht, nicht innerlich gegliedert und zu einer geschlossenen Periode aufgebaut. Die Parataxe prävalirt vor der Syntaxe, die Beiordnung vor der Unterordnung. Gewöhnliche Beispiele begegnen namentlich bei Markus auf Schritt und Tritt; einige auffallendere mögen ausgehoben werden. Mc. 15, 25 vgl. Lc. 23, 44: es war die dritte Stunde und sie kreuzigten ihn; Mt. 26, 45: die Stunde ist da und der Menschensohn wird übergeben; Lc. 19, 43: es kommen Tage und deine Feinde belagern dich — bei Zeitbestimmungen. Ferner in Fragen Lc. 14, 5: wem von euch fällt ein Tier in den Brunnen und er zieht es nicht alsbald heraus? 24, 26: mußte nicht der Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehn? Mt. 18, 21: wie oft soll mein Bruder gegen mich sündigen und ich ihm vergeben?[2]) 26, 53: kann ich nicht meinen Vater bitten und er mir Legionen von Engeln zur Verfügung stellen?[3]) Bei imperativischem Vordersatz: bittet und ihr werdet empfangen, tu das und du wirst leben, reinigt das Innere und das Ganze ist rein. So auch Mt. 12, 33: ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν = gesetzt der Baum ist gut, so ist auch die Frucht gut. Das καί leitet den Nachsatz ein, und hernach hätte passender der Nominativ gebraucht werden müssen: καὶ ὁ καρπὸς ἀ. καλός.

Asyndetische Indicative kommen kaum vor, so häufig sie im Daniel sind; wol aber Imperative (Blaß § 79, 4). Asyndetische Beiordnung (statt Unterordnung) eines Conjunctives nach einem Imperativ oder θέλειν Mc. 1, 44: ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, Mc. 10, 36. 51. 14, 12. 15, 12 D: τί θέλεις ποιήσω, Mt. 7, 4: ἄφες ἐκβάλω (Blaß § 64, 2). Die regelmäßige Verbindungspartikel ist καί. Damit

[1]) Vgl. meine Note im Kommentar zu Lc. 21, 6.

[2]) Vgl. im Alten Testament Isa. 5, 4: warum erwartete ich Trauben und bekam Heerlinge?

[3]) Hier wirkt die besonders im Aramäischen beliebte Manier ein, das Object des Wünschens, Befehlens oder Erlaubens zu verschweigen und aus der sofort folgenden Ausführung erschließen zu lassen. Vgl. Lc. 4, 36.

wechselt in den drei Evangelien und in den Handschriften jedes einzelnen beliebig δέ. Am wenigsten kommt δέ für καί bei Markus im Codex Vaticanus vor, der überhaupt hinsichtlich der Partikeln den Vorzug vor dem Cantabrigiensis Bezae hat. Τε findet sich bei Markus nicht, auch μήτε nicht und οὔτε selten, vielmehr μηδέ und οὐδέ. Desgleichen fehlen bei ihm (besonders im Vaticanus) die logischen Partikeln οὖν ἄρα μέν an Stellen, wo jeder Grieche sie gesetzt haben würde; sie werden hier und da von den Handschriften eingeschwärzt. Ἄρα ist nur in 4, 41 gesichert, in 11, 13 läßt D es aus. Οὖν nur in 13, 35. 15, 12; vgl. im Kommentar die Note zu 11, 31. Γε fehlt, auch περ (nie ὥσπερ, ἤπερ). Μέν ist nicht ganz so selten, muß aber in 9, 12 nach den besten Zeugen gestrichen werden. Häufig dagegen sind γάρ und das damit synonyme ὅτι. An Zeitpartikeln finden sich πάλιν und εὐθύς oft, τότε verhältnismäßig selten, εἶτα dreimal.

Die Parataxe hat einst noch weiter gegriffen. Es ist stark mit ihr aufgeräumt dadurch, daß eins der beiden coordinirten Verba ins Participium gesetzt wurde. Bei Markus heißt es statt ἀπεκρίθη καὶ λέγει (7, 28) gewöhnlich ἀποκριθεὶς λέγει oder εἶπεν, aber auch ἀπεκρίθη λέγων. Ebenso bei Matthäus beliebig προσελθὼν εἶπεν oder προσῆλθεν (προσέρχεται) λέγων. Vergleicht man Markus mit Matthäus und Lukas oder auch die Handschriften des selben Evangeliums unter einander, so ergibt sich eine Menge von Fällen, wo eine Parataxe so oder so beseitigt worden ist. Wir lesen jetzt Mc. 10, 17: γονυπετήσας ἐπηρώτα, aber Clemens Al. las ἐγονυπέτει λέγων. Vielfach hat in D die Parataxe sich erhalten, wo sie im Vaticanus verschwunden ist: ἤκουσαν καὶ ἐξῆλθον (Mc. 3, 21), ἀφίουσιν καὶ παραλαμβάνουσιν (4, 36), ἀνέβη καὶ ἦλθεν (8, 10), ἐστύγνασεν καὶ ἀπῆλθεν (10, 22), σὺ δὲ ἐπίστρεψον καὶ στήρισον (Lc. 22, 32); anderswo ist das Verhältnis umgekehrt: προσκαλεσάμενος ἀπέστειλεν (Mc. 6, 7), ἀλείφοντες ἐθεράπευον (6, 12). Merkwürdig oft folgt in D auf ein Participium ein καί, welches eigentlich nur nach einem Finitum paßt, z. B. πορευθεὶς ... καὶ εἶπεν (Mt. 26, 14), ἐξερχόμενοι ... καὶ ἤρχαντο (Lc. 9, 6). Man weiß nicht, ob das καί ein Rest ursprünglicher Parataxe ist oder ob das Participium wirklich als Finitum gebraucht wird. Vermutlich sind auch die zahlreichen unechten Participia absoluta im Genitiv, von denen p. 12 die Rede gewesen ist, vielfach aus der Parataxe oder einer anderen semitischen Construction hervorgegangen.

Es nimmt nicht Wunder, daß bei der Periodisirung einer Parataxe manchmal das unwichtigere Verbum im Finitum belassen und das wichtigere ins Participium gesetzt ist. So erwartet man Mc. 2, 23: sie rauften im Gehen Ähren aus: Mt. 5, 1: er setzte sich, während seine Jünger zu ihm traten, und sprach; Mt. 8, 9: auch ich, obwol ein Mensch, habe Leute unter mir: ähnlich Lc. 12, 52 (nach Syra S. und D): von Fünfen in einem Hause werden drei gegen zwei sich teilen und zwei gegen drei. Eine andere Ungeschicklichkeit liegt Mc. 2, 7 vor: dort sind die aramäischen Participia beide als Praesentia übersetzt, während das zweite auch im Griechischen als Participium hätte bleiben müssen. Also nach Lc. 22, 65 λαλεῖ βλασφημῶν statt λαλεῖ βλασφημεῖ.

4. Natürlich gibt es auch im Semitischen nicht bloß Parataxe, sondern auch richtige Unterordnung von Nebensätzen, die mit Partikeln (Conjunctionen) eingeleitet werden.

Die Relativpartikel im Aramäischen (de) ist indeclinabel. Sie wird, wo es nötig ist, durch ein die Rection nachbringendes Pronomen ergänzt. Spuren davon im Griechisch der Evangelien fallen sehr auf, da dort das Relativum selber schon ein flectirbares Pronomen ist. So Mc. 1, 7. 7, 24. Mt. 3, 12. Lc. 3, 6; dazu noch D ἡ πόλις εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν (Mt. 10, 11), παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν (18, 20), ὧν ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν τὸν λόγον (Lc. 8, 12). Man darf darnach auch Lc. 10, 41 ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς übersetzen „wovon sie nicht abgezogen werden soll", obgleich ἥτις und nicht ἧς geschrieben steht. Vgl. den Kommentar zu der Stelle.

Die Partikel de wird nicht bloß für unser Relativ gebraucht, sondern bezeichnet überhaupt einen Satz als untergeordnet. Sie vertritt zugleich ὅτι (im Sinne von daß und weil) und ἵνα. Diese Mehrdeutigkeit empfindet man hie und da noch im Griechisch der Evangelien. Οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν, εἰ μὴ ἵνα φανερωθῇ (Mc. 4, 22) kann nicht wol anders gefaßt werden als: nisi quod reveletur = quod non reveletur; vgl. Lc. 12, 2. In τίς οὗτος ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος ὑπακούει αὐτῷ (Mc. 4, 41) ist ὅτι nur gebraucht, um ᾧ . . . αὐτῷ zu vermeiden. In Mt. 11, 10 ist zu übersetzen: mehr noch[1]) als ein Prophet ist dieser, denn über ihn (d'alohi) ist gesagt: περὶ οὗ

[1]) Περισσότερον steht richtig im Neutrum wie πλεῖον und μεῖζον Mt. 12, 6. 41. 42.

läßt sich freilich auch im Griechischen so verstehn. Weniger gut heißt es 11, 29 ὅτι für ὅς (πραύς εἰμι); denn der Satz gibt nicht den Inhalt dessen, was sie lernen sollen, an. Auch ὅτε in Lc. 13, 35 scheint Übersetzung von de zu sein: ihr seht mich nicht mehr, bis der kommt, wo ihr sagen werdet usw. In der Syra S. versteht man ohne weiteres so.

Der richtige Accus. cum Infin. kommt vergleichsweise selten vor. Manchmal wird nach dem semitischen Muster vidit lucem quod bona erat nur das Subject von dem regierenden Verbum attrahirt, währen der übrige Satz bleibt, wie er ist und mit ὅτι eingeleitet wird. So Mc. 7, 2: sie sahen seine Jünger, daß sie mit ungewaschenen Händen aßen: 11, 32: sie hielten Johannes, daß er ein Prophet sei; 12, 34: Jesus sah ihn, daß er verständig geantwortet hatte; Lc. 24, 7: λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι. Ein merkwürdiges Beispiel ist in D Lc. 4, 3 erhalten: εἰπὲ οἱ λίθοι οὗτοι ἵνα γένωνται ἄρτοι — hier hat keine Attraction des vorausgenommenen Subjects des Nebensatzes stattgefunden. Auch in Mt. 10, 25 ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ wäre besser ὁ μαθητής wie das folgende ὁ δοῦλος im Nominativ belassen; denn der Dativ soll nicht das ἀρκετόν beschränken, der Sinn ist: es ist genug, daß der Jünger sei wie sein Meister. Eine Vorausnahme des Objects aus dem Nebensatz in den Hauptsatz findet sich Lc. 9, 31: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν (= ὅτι αὐτὴν) μέλλει πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ = sie sagten, daß er sein Ende in Jerusalem erfüllen werde. Etwas andersartig Mt. 10, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά. Sonderbar inconsequent erscheint der griechische Wortlaut in Mc. 8, 28: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; . . . ὅτι Ἰωάνην . . . ὅτι εἷς τῶν προφητῶν — es müßte für εἶναι heißen ὅτι εἰμί und dann ὅτι Ἰωάνης im Nominativ, wie ὅτι εἷς. Man hat den Eindruck einer ungenügenden Gräcisirung.

Ob Infinitive, wie εἶπεν δοῦναι oder δοθῆναι und wie ὦτα ἀκούειν (Mc. 4, 9) nach Blass § 69, 2 als gut griechisch passiren können, muß ich dahingestellt sein lassen. Determinirte Infinitive im Casusverhältnis (Genitiv oder mit Präposition), öfters mit nachfolgendem Subject im Akkusativ, sind ebenso häufig wie in der Septuaginta (Blass § 71. 72); rein aramäisch ist das nicht, vielleicht aber jüdisch. Καὶ κηρυχθῆναι (μετάνοιαν) Lc. 24, 47 entspricht dem späthebräischen selbständigen Infinitiv mit Lamed in jussivischer Bedeutung: es ist

(Buße) zu predigen: die Aussage kann nicht mehr von dem vorhergehenden οὕτως γέγραπται abhängen, wie die Syra S. richtig eingesehen hat.

Bedingungssätze. Das aramäische illâ „wenn nicht" ersetzt zugleich das griechische ἀλλά, die exceptive und die adversative Bedeutung wird nicht aus einander gehalten. So steht Lc. 4, 26. 27 εἰ μή für ἀλλά: nicht Israeliten wurden von Elias und Elisa gerettet, sondern Heiden. Umgekehrt ἀλλά für εἰ oder ἐὰν μή Mc. 9, 8: οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν, und Mc. 4, 22: οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μή . . . οὐδὲ ἀπόκρυφον ἀλλά. Wie v'illa hat εἰ δὲ μή oder εἰ δὲ μήγε den Sinn von sonst, oder aber; z. B. Mc. 2, 21. 22. Mt. 6, 1. Auch dann scheint dafür bisweilen ἀλλά (καὶ ἀλλά ist unmöglich) einzutreten, wie Mc. 11, 31: sollen wir sagen . . . oder aber (ἀλλά) sollen wir sagen? Mt. 11, 8. 9: wozu . . . oder (ἀλλά) wozu . . . oder (ἀλλά) wozu? Alles das mag vielleicht nicht grade ungriechisch sein, wird jedoch den Kundigen eher als aramäisch anmuten. So auch das ungemein häufige οὐκ . . . εἰ μή oder εἰ μη . . . οὐκ in umgekehrter Folge: εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον (Mc. 8, 14). Vgl. Mc. 6,5. 7, 3. 4 und besonders Mt. 12. 24. 13,57. 14,17. 15,24. 17, 8. 21, 9.

Der condicionale Relativsatz ist natürlich auch gut griechisch. In den Evangelien kommt indessen εἰ (ἐάν) τις überhaupt nicht vor, sondern dafür immer ὅστις oder ὃς ἐάν, selbst wenn das Subject in der Apodosis wechselt. So: ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς . ., ἐξερχόμενοι ἔξω . . . ἐκτινάξατε τὸν κονιορτόν (Mt. 10,14. Lc. 9,5. Mc. 6,11 D); ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τ. α., ἀφεθήσεται αὐτῷ (Mt. 12, 32). Gern tritt dann noch πᾶς vor das Relativum (Mt. 10, 32. Lc. 12, 8. 10. 48), wie im Syrischen z. B. Aphr. 20, 13s. Mit dem Relativsatz wechselt das Participium Mt. 5, 40 (ὁ θέλων D), und auch davor steht πᾶς Lc. 6, 47: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με . . . ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος; Mt. 13, 19: παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρος. In dem letzten Beispiel stünde das Participium besser im Nominativ als im Genitiv. Virtuell kann man auch die vorangestellten Relativsätze als im Casus pendens stehend betrachten. Vgl. im Hebräischen 1 Sam. 2,13 πᾶς θύων θυσίαν, ἤρχετο ὁ παῖς, d. h. so oft jemand opferte, kam der Knecht des Priesters usw.

Eigentümliche condicionelle Fragesätze begegnen bei Lukas. So 11, 11 (Sinaiticus): τίς ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ἄρτον, μὴ

λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; wenn einer unter euch seinen Vater um Brot bittet, wird der ihm einen Stein reichen? In anderen Fällen folgt auf τίς ein Relativsatz oder ein Participium (Lc. 15, 4. 17, 7 s. Mt. 7, 9); das Schema bleibt jedoch das gleiche.

Einzelne Satzteile.

5. Verbum. Nach semitischer Art wird das Präteritum für unser Präsens gebraucht, z. B. Mt. 23, 1: auf Moses Stuhl ἐκάθισαν (sitzen = haben sich gesetzt) die Schriftgelehrten. Etwas anders ἐβάπτισα = (Mc. 1, 8 = βαπτίζω Mt. 3, 11) und ἐδίστασας (Mt. 14, 31) von der im Moment vollendeten Handlung. Futur Conjunctiv und Imperativ gehn durch einander: οὐκ ἔσεσθε = μὴ γίνεσθε (Mt. 6, 5. 16), ἐλθάτω = ἔσται (D Mt. 10, 13); vgl. Blass § 64, 3. Auf einen condicionalen Imperativ folgt als Apodosis wiederum ein Imperativ oder Jussiv: εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς (Lc. 7, 7. 10, 28); so auch Mc. 8, 34: καὶ ἀκολουθείτω μοι = so wird er mein Jünger sein. Die Conjugatio periphrastica ist so häufig wie im Aramäischen: ἦν ἔχων κτήματα πολλά (qnê hvâ Mc. 10, 22), ἔσονται πίπτοντες (Mc. 13, 25); vgl. Blass § 62, 2. Das Passiv ist im Semitischen nur dann üblich, wenn das handelnde Subject nicht genannt wird; bloß beim Participium pass. wird es im Aramäischen gern gesetzt und zwar im Dativ, wie amandus mihi oder vielmehr amatus mihi: ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (Lc. 23, 15) ist echt aramäisch.[1]) Es ist also bemerkenswert, daß sich bei Markus sehr selten ein ὑπό beim Passiv findet (1, 5. 9 bei βαπτίζεσθαι und 8, 31); in 5, 4 ist die gewöhnliche Lesart falsch und die Participia 1, 13. 13, 13 scheiden aus. Häufig dagegen findet es sich bei Matthäus und Lukas; für τὸ πνεῦμα ἐκβάλλει αὐτόν bei Markus (1, 12) sagt Matthäus (4, 1) ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Auch übrigens wird das Passiv im Aramäischen gern vermieden, wo wir es sagen würden. Es wird einesteils statt dessen die dritte Pluralis Activi mit unbestimmtem Subject gebraucht, wie im Buche Daniel. So Mc. 6, 14 ἔλεγον, 10, 13 προσέφερον, 13, 26 ὄψονται, 15, 27 σταυροῦσιν, Mt. 1, 23 καλέσουσιν, 5, 15 καίουσιν, 24, 9 παραδώσουσιν, Lc. 6, 44 συλλέγουσιν, 12, 20

[1]) Non est illi interpretatum (4 Esdr. 12, 12) = er hat es nicht so gedeutet. Nach appellari und videri ist der Dativ nicht eigentlich handelndes Subject, s. Blass § 37, 4 und Nöldeke, Syrische Grammatik (1898) § 247.

ἀπαιτοῦσιν, 14, 35 βάλλουσιν, 18, 33 ἀποκτενοῦσιν, 23, 31 ποιοῦσιν. Anderenteils wird das Passiv ersetzt durch ein Intransitivum, und zwar nicht in den selben Fällen, wo dies auch im Griechischen geschieht. So Mt. 17, 27 τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθύν (den ersten Fisch, der heraufgezogen wird), Mc. 4, 12 ἔρχεται ὁ λύχνος (das Licht wird gebracht), Lc. 4, 41. 8, 2 ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει (aus der sieben Teufel ausgetrieben waren). Vgl. Mc. 9, 43 ἀπελθεῖν mit 9, 47 βληθῆναι, Mc. 14, 21 Vat. ὑπάγει mit D παραδίδοται, Mc. 7, 19 ἐκπορεύεται mit Mt. 15, 17 ἐκβάλλεται, Mt. 8, 12 ἐξελεύσονται mit Lc. 13, 28 ἐκβαλλομένους.[1]) Umgekehrt steht häufig βεβλημένος für liegend nach Analogie von aram. r'mê.

Substantiva, die indeterminirt sind, aber nicht ein gewisses, sondern ein beliebiges Exemplar der Gattung vorstellen, haben im Semitischen den Artikel häufiger als in unseren Sprachen und, was die Evangelien betrifft, in D häufiger als im Vaticanus. So Mc. 10, 25 διὰ τῆς τρυμαλιᾶς, Mt. 10, 29 τοῦ ἀσσαρίου, 14, 11 ἐπὶ τῷ πίνακι, Mc. 12, 1 τοῖς γεωργοῖς. Ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος (Mc. 3, 13. 6, 46) steht in dem gebirgigen Palästina auf einer Stufe mit unserem: er ging in den Wald, wo wir ebenfalls den Artikel setzen, wenn auch vorher von Wald nicht die Rede war. Dagegen lassen sich Fälle wie τὸ τέλος (Mc. 3, 26), τὸ σημεῖον (8, 11) und τὸ παιδίον (9, 36) in D weniger leicht begreifen.

Bei von Natur determinirten Substantiven, z. B. ἥλιος und οὐρανός, kann man ohne Artikel auskommen wie bei Eigennamen (γέεννα); aber εἰς οἶκον Mc. 2, 1. 3, 20. 7, 17. 9, 28, womit gelegentlich in den Handschriften und bei Matthäus εἰς τὸν οἶκον abwechselt, gehört nicht in diese Rubrik. Die semitische Regel, daß das Regens durch determinirten Genitiv selber determinirt wird und keinen Artikel verträgt, wirkt auch im Griechisch der Evangelien nach. Beispiele sind häufig (Blass § 46, 6), wenngleich immer nur inconsequente Ausnahmen. Angeführt sei βασίλισσα Νότου (wo der Genitiv als Eigenname auch ohne Artikel determinirt ist: die Königin von Jemen) und aus D εἰρήνη ὑμῶν (Mt. 10, 13, vorher ἡ ἐ. ὑ.), υἱοὶ ὑμῶν (Lc. 11, 19 für οἱ ὑ. ὑ. der Vulgata). Dieser unscheinbare Semitismus fällt doch außerordentlich ins Gewicht.

Weniger häufig aber auffallender ist die Verstärkung der Determination des Substantivs durch vorweisendes Pronomen, nach

[1]) Im Aramäischen fungirt n'phaq als Passiv zu appeq.

aramäischer Sitte. So im Nominativ Mc. 6, 17 αὐτὸς γὰρ Ἡρῴδης, Mt. 3, 4 αὐτὸς δὲ Ἰωάνης. Im Genitiv Mc. 6, 22 αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος uud D Mt. 12, 45 αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου.[1]) Im Dativ D Mc. 5, 16 αὐτῷ τῷ δαιμονιζομένῳ Im Akkusativ D Mc. 6, 18 αὐτὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. Daß D so sonderbare Pronomina willkürlich vorgesetzt haben sollte, läßt sich nicht annehmen; es sind vielmehr in D der Gräcisirung noch mehr Reste entgangen, als im Vaticanus usw. Von dieser Seite steht also nichts entgegen, das ἀπεστέγασαν τὴν στέγην (Mc. 2, 4) mit schaqluhi liggâra zu retrovertiren. Aber κακοὺς . . . ἀπολέσει αὐτούς (Mt. 21, 41), mit nachgestelltem Pronomen, ist so wenig aramäisch wie griechisch.

Zur stärkeren Hervorhebung der Indetermination wird öfters das Zahlwort εἷς statt τις angewandt, wie im Aramäischen z. B. ἄρχων εἷς ἐλθών (Mt. 9, 18, nicht εἰσελθών); vgl. Blass § 45, 2. In gleicher Weise ἄνθρωπος bei Matthäus: ἐχθρὸς ἄνθρωπος (13, 28 vgl. 13, 25), ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ (D 13, 45), ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ (13, 52. 20, 1. 21, 33), ἀνθρώπῳ βασιλεῖ (18, 23) — vergeblich sucht man zu leugnen, daß hier ἄνθρωπος etwas anderes sei als das aramäische nâsch, welches im St. abs. für quidam gebraucht und den Hauptwörtern vor- oder nachgesetzt wird. Im Plural wird die Indetermination (einige) nicht selten durch ἀπό oder ἐξ mit dem Genitiv ausgedrückt, was gleichfalls weniger griechisch als aramäisch ist. So ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου (Mc. 5, 37, es kamen Leute des Gemeindevorstehers ohne τινες), ἦραν . . . ἀπὸ τῶν ἰχθύων (6, 43, sie huben Körbe voll Brocken auf und einige Fische), ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε (Mt. 23, 34. Lc. 21, 16, einige werdet ihr töten und andere geißeln, ohne τινας).

Das Adjectiv kann durch den Genitiv eines Abstractums ersetzt werden, aber diese biblische Redeweise findet sich in den Evangelien, soviel ich sehe, nur dreimal in dem selben Beispiel bei Lukas: οἰκονόμος, μαμωνᾶς, κριτὴς τῆς ἀδικίας (16, 8. 9. 18, 6). Häufiger dagegen und echt aramäisch wird υἱός, wie das arabische dhu, mit einem Genitiv verbunden, um aus einem Sachwort ein persönliches Adjectiv der Zugehörigkeit abzuleiten: υἱός oder υἱοὶ εἰρήνης, φωτός, ἀναστάσεως, νυμφῶνος, βροντῆς, γεέννας, τοῦ αἰῶνος τούτου. Die Fälle τέκνα τῆς σοφίας und υἱός oder υἱοὶ θεοῦ sind

[1]) Ganz falsch beurteilt von Blass in der Vorrede seines Matthäus p. VII.

unter sich verschiedenartig und gehören nicht ganz in diese Kategorie; in υἱοὶ τῆς βασιλείας steckt der Begriff der freien, vollberechtigten Bürger, wie aus Mt. 17, 25 hervorgeht.

Comparative und Superlative[1]) gibt es im Semitischen (abgesehen vom Arabischen) nicht, und auch in den Evangelien steht dafür öfters der Positiv. Bei Clemens Al. lautet der Ausspruch Mc. 10, 25: εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ. — in unseren Handschriften ist εὐκόλως in einen Comparativ verbessert. Vgl. ferner Mt. 22, 36: ποία ἐντολὴ μεγάλη (= πρώτη Mc. 12, 28); Mc. 9, 43. 45. 47: καλόν ... ἤ — während in 9, 42 καλόν durch μᾶλλον verdeutlicht wird, wie öfters in solchen Fällen ein μᾶλλον oder περισσότερον steht, entsprechend dem aramäischen jattir. Die vergleichende Partikel ἤ kommt ein paar mal ohne vorhergehenden Comparativ vor, als ob sie schon allein mehr als bedeutete (Mc. 3, 4. Lc. 15, 7. 18, 14). Zuweilen wird παρά im Sinn des semitischen min gebraucht (Lc. 13, 2. 4. 18, 14).

Adverbia, von Adjectiven abgeleitet, finden sich zwar vielfach im späteren Syrisch, sind aber eigentlich nicht semitisch. Man ersetzt sie, indem man das Adjectiv mit dem Infinitiv oder dem Abstractum des zu modificirenden Verbums verbindet: er schlug ihn einen grausamen Schlag = er schlug ihn grausam.[2]) So in den Evangelien ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ = sie fürchteten sich sehr, er schrie laut; dagegen kommt der einfache hebräische Infinitivus absolutus höchstens in ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Lc. 22, 15) vor und in Citaten aus der Septuaginta — er ist auch im echten Aramäisch nicht häufig. Von dem Gebrauch, das Adverbium durch ein Hilfsverbum auszudrücken, lassen sich als Beispiele anführen προέλαβεν μυρίσαι (Mc. 14, 8), ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει (D Mc. 6, 20, er machte viel des Hörens = er hörte ihm oft zu), οὐ μὴ προσθῶ πιεῖν (D Mc. 14, 25), προσθεὶς εἶπε (Lc. 19, 11), προσέθετο πέμψαι (20, 11. 12).

Für sehr sagt Markus πολλά (saggi). Πάλιν bedeutet bei ihm, wie das aramäische tub, nicht bloß wiederum, sondern auch

[1]) Abgesehen von primus, ultimus. Aber medius als Adjectiv existirt nicht; es kommt auch in den Evangelien nie μέσος vor, sondern nur ἐν μέσῳ und dergleichen. Zu Lc. 22, 55 vgl. D.

[2]) Im Abessinischen einfach: er schlug ihn einen grausamen, da sich Schlag von selbst versteht.

weiter, darauf. Ἰδού wird wie das aramäische hâ gebraucht für nun schon in Lc. 13, 16: ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτω ἔτη, und mit folgendem ἀφ' οὗ (minde) in 13, 7: ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι. Der Casus nach ἰδοὺ ist der Nominativ; er folgt auch auf ἤδη in Mc. 8, 2: ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι, wofür D vollständiger liest: ἤδη ἡμέραι τρεῖς εἰσίν, ἀπὸ πότε κτλ. Im Hebräischen steht nicht ἰδού voran, sondern das neutrale Demonstrativ im Sinne des französischen il y a: ταῦτά (rectius τοῦτο) μοι εἴκοσι ἔτη ἐγώ εἰμι ἐν τῇ οἰκίᾳ σου (Gen. 31, 41. Num. 14, 22. Jud. 16, 15. Zach. 7, 3). — Ein ganz klotziger Aramaismus, und nichts weiter, ist ἀπὸ μιᾶς (Lc. 14, 18) = min ch'da, auf einmal.

Pronomina. Ein hervorstechender Zug ist die ungemeine Häufigkeit der unbetonten Casus obliqui der Personalpronomina. Es herrscht die Neigung, zu jedem Verbum, welches mit anderen in einer Reihe verbunden ist, das Pronomen zu wiederholen, und ebenso nach Substantiven die Genitive μου σου αὐτοῦ, die insbesondere auch da stehn, wo klassisch das Reflexivum eintreten müßte. Der Grund davon ist die Abhängigkeit vom Semitischen, in welchem diese Pronomina Suffixa sind, von leichtem Gewicht und unabtrennbar von ihrem Nomen oder Verbum, so daß es unmöglich ist, das Suffix eines Wortes auf ein anderes coordinirtes zu übertragen, ohne es zu wiederholen. Die Zeugen sind aber im Setzen oder Nichtsetzen dieser unnützen Worte nicht einig, es gibt hier viele Varianten bei den Schriftstellern und Abschreibern. So ungefähr sagt Blass § 48, 2; er hat vollkommen Recht. Οἱ μαθηταί, δύο μαθηταί ist griechisch; semitisch muß οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, δύο ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ gesagt werden.[1]) Weitaus am treuesten hat Markus in diesem Punkte das semitische Gepräge gewahrt. Er behält auch mit wenigen Ausnahmen die Stellung der Pronominalsuffixe hinter dem Nomen oder Verbum bei. In 3, 35 ist allerdings nicht ἀδελφός μου, sondern mit D μου ἀδελφός zu lesen. Aber das hat seinen Grund; das vorangestellte μου soll sich auf die ganze Reihe von Substantiven beziehen und sie außerdem undeterminirt lassen, im Semitischen würde es im Dativ stehn. Ähnlich εἶναί μου μαθητής (Lc. 14, 26. 27. 33). Die adjectivischen Possessiva

[1]) Paulus sagt für κύριε (Jesus) mârâna und die Syra S. für ὁ κύριος mâran, d. h. unser Herr. Πάτερ abbâ im Vocativ ist allerdings aramäisch, aber nicht τέκνον im Vocativ.

kommen bei Markus sehr selten vor, ἡμέτερος und ὑμέτερος auch bei Matthäus und Lukas kaum. Ἴδιος findet sich einige Male bei Matthäus und Lukas für das Possessiv der dritten Person.

Auch das Subjectspronomen, welches kein Suffix ist, wird öfters recht überflüssig hinzugefügt, wenn es schon im Verb liegt. In einigen Fällen ließe sich das daraus erklären, daß im aramäischen Participialsatz die erste und zweite Person stets durch ein selbständiges Pronomen ausgedrückt werden muß. Über die Voranschickung eines Pronomens zum Zweck der Determination ist schon geredet. Αὐτός und ἐκεῖνος werden ziemlich unterschiedslos gebraucht, für idem steht eins wie das andere. Matthäus sagt ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, Lukas ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ für eâdem hora.

Richtige Reflexivpronomina fehlen im Semitischen überhaupt, und der Widerschein davon zeigt sich in den Evangelien. Reflexiva der ersten und zweiten Person kommen, wenn man die beständige Oratio recta in Betracht zieht, verhältnismäßig selten vor, bei Markus fast gar nicht;[1]) bei solchen der dritten Person schwankt die Überlieferung (Vatic. und D) zwischen ἑαυτός und αὐτός — doch wird niemals zwischen domus sua und domus eius oder discipuli sui und discipuli eius ein Unterschied gemacht, im Genitiv nach einem Substantiv heißt es regelmäßig αὐτοῦ und nicht ἑαυτοῦ. Hie und da findet sich der Ersatz „seine Seele“ für „sich selbst“, und nach Verbis des Sprechens „in seinem Herzen“ für „bei sich selbst“: in Lc. 9, 24. 25 wechselt τὴν ψυχὴν αὐτοῦ mit ἑαυτόν. — Ἀλλήλοι, im Genitiv, Dativ und Akkusativ, ist nicht selten, D bietet jedoch dafür öfters das einfache Personalpronomen, z. B. dreimal in Lc. 24.

Ἄλλος, womit ἕτερος in den Handschriften wechselt, wird zwar häufiger gebraucht als im Semitischen (vgl. z. B. Exod. 4, 7. Judic. 9, 37. 44), aber doch seltener als im Griechischen. „Ein Prophet wie ein anderer“ heißt προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν, für „der eine . . . der andere“ wird εἷς . . . εἷς (Mt. 24, 40s. 27, 38. Lc. 18, 10D) gesagt, für „ein Haus über das andere“ οἶκος ἐπὶ οἶκον, ἐκ πόλεως εἰς πόλιν, λίθος ἐπὶ λίθῳ — wie im Hebräischen und Aramäischen. Für „die übrigen“ im Vergleich zu einem einzelnen Exemplar der Gattung sagt man im Hebräischen und noch mehr im Aramäischen kull, d. h. alle,[2]) z. B. Gen. 3, 1: die Schlange war klüger als alle

[1]) Nur σεαυτόν dreimal.

[2]) Auch umgekehrt sagt man z. B. im Arabischen sâir für alle.

Tiere, d. h. als die übrigen. So auch in den Evangelien Mc. 3, 13: ihr versteht dies Gleichnis nicht und wie wollt ihr sie alle (d. h. die übrigen, die noch erst kommen sollen) verstehn? Lc. 3, 19: προσέθηκεν τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, 3, 21: als alles Volk getauft wurde, wurde auch Jesus getauft, 13, 2. 4: meint ihr, daß die getöteten Galiläer und Jerusalemer schuldiger gewesen seien als alle Menschen? Πᾶς findet sich überhaupt weit häufiger angewandt als im echten Griechisch; in den Handschriften wird es manchmal zugesetzt oder ausgelassen. In κατηρτισμένος πᾶς (Lc. 6, 40) steht es gleichsam adverbiell, genau wie das aramäische kulleh: ist der Jünger gänzlich fertig, so gleicht er seinem Meister.[1])

Das negative Correlat zu πᾶς ist οὐδείς, οὐδέν. Es kommt in den Evangelien häufig vor und hat auch im Syrischen eine Analogie in lâ nâsch, lâ medem. Eigentlich semitisch aber ist es nicht, man sagt dafür: es gibt nicht, wer oder was. Diese Umschreibung schimmert in den Evangelien noch durch in οὐδείς ἐστιν ὅς, wo der überflüssige Relativsatz sich am besten auf diese Weise (lait de) erklärt. Unverfälscht semitisch ist Mt. 10, 29: ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται, keins von den Haaren fällt zu Boden.

Numeralia und Distributiva. Ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων heißt am ersten Tage der Woche; die Aramäer setzen bei der Zählung der Wochentage stets das Cardinale für das Ordinale. Ἓν τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν ἑκατον (Mc. 4, 8. 20) bedeutet dreißigmal oder dreißigfach, wie chad schib'a (Dan. 3, 9 eins sieben) ἑπταπλασίως. Distributiva werden durch Wiederholung ausgedrückt: δύο δύο (Mc. 6, 7). Εἷς κατὰ εἷς (Mc. 14, 19) ist eine hybride Vermittlung zwischen dem aramäischen εἷς εἷς (chad chad) und dem vulgär griechischen καθεῖς. Zum Zweck der Distribution werden auch Substantiva zweimal wiederholt: er hieß das Volk sich zu Tisch legen συμπόσια συμπόσια, und sie ließen sich nieder πρασιαὶ πρασιαί (Mc. 6, 39. 40).

Die Präpositionen haben in auffallendem Maße ihre semitische Funktion beibehalten. Das ist freilich im Neuen Testament überhaupt geschehen unter dem Einfluß der Septuaginta, aber in den drei ersten Evangelien doch am stärksten, und nicht bloß nach dem Muster der Septuaginta. Πέμπειν διά (Mt. 11, 2 שלח ביד, durch einen Boten sagen lassen) kommt in der Septuaginta nicht

[1]) Vgl. lateinisch: nullus dubito.

vor, und μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ (Mt. 18, 15) ist kein Hebraismus, sondern ein Aramaismus.[1]) Die Syra S. übersetzt κατ' ἰδίαν so.

Ἐν entspricht der semitischen Präposition Beth und steht oft in Fällen, wo im Griechischen der einfache Dativ genügen würde, z. B. bei Angaben der Zeit oder des Mittels. Ἔρχεσθαι ἐν bedeutet kommen mit oder bringen; der Täufer kam mit dem Wege (der Methodos) der Gerechtigkeit (Mt. 21, 32), der Messias kommt mit seinem Reich (Mt. 16, 28. Lc. 23, 42, wo εἰς s. v. w. ἐν). Für ἐν πᾶσι τούτοις Lc. 16, 26 (zu alle dem) heißt es in D ἐπί und in Lc. 24, 21 σύν. Im Deutschen läßt sich ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mc. 1, 23. 5, 2) nur wiedergeben „ein Mensch mit einem unsauberen Geist". Vgl. ferner ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ (Mc. 11. 28), ἐν δυνάμει, ἐν δόλῳ. Für ἐν ἀληθείᾳ (Mt. 22, 16) heißt es bei Markus und Lukas ἐπ' ἀληθείας, ἐν und ἐπί wechseln auch sonst, z. B. vor ὄνομα. Ebenso wechselt ἐν mit ἐξ oder ἀπό in Fällen wie „einer unter euch". Nach πιστεύειν und ὁμολογεῖν wird das Object mit ἐν eingeführt, ebenso steht ἐν nach ὀμνύειν (schwören bei) und nach σκανδαλίζεσθαι (straucheln über).

Εἰς wird wie Lamed gebraucht statt eines zweiten Nominativs oder Akkusativs: ἐγένετο εἰς δένδρον (Lc. 13, 19), εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον (Mt. 21, 46).

Der semitischen Präposition min entsprechen ἀπὸ und ἐκ, die einigermaßen durch einander gehn (Blass § 40. 2). Es heißt βλέπειν ἀπό (sich in Acht nehmen vor), φεύγειν und φοβεῖσθαι ἀπό. Auch bei Angabe des Grundes ἀπὸ τοῦ φόβου (Mt. 14, 26. 28, 4), ἀπὸ τῆς λύπης (Lc. 22, 45), ἀπὸ χαρᾶς (Lc. 24, 41), οὐαὶ ἀπὸ τῶν σκανδάλων (Mt. 18, 7); für διὰ τὸν ὄχλον (Mc. 2, 4) liest D ἀπὸ τοῦ ὄχλου. In δικαιοῦσθαι ἀπὸ (gerechtfertigt werden vor einem Ankläger, Recht behalten oder bekommen gegen, Mt. 11, 19) wird das aramäische min q'dâm = hebr. mipnê durch ἀπό wiedergegeben. Für den einfachen Genitiv ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας (Lc. 13, 12) liest D ἀπὸ

[1]) Blass § 48, 7 macht dazu die Bemerkung, im Semitischen, wo die Reflexion durch נפשׁ umschrieben werde, könne von solcher Ausdrucksweise nicht die Rede sein. Man weiß nicht, was er damit sagen will. Das genitivische Reflexivpronomen (bei Substantiven oder Präpositionen) wird doch im Semitischen stets durch das einfache Personalpronomen ausgedrückt, und naphscho selber ist ja nicht ψυχὴ ἑαυτοῦ, sondern ψυχὴ αὐτοῦ. Für jeden Kundigen unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ aramäisch ist.

τῆς ἀ., dagegen umgekehrt ἀφαιρεῖταί μου für ἀφαιρεῖται ἀπ' ἐμοῦ (Lc. 16, 3) und γέμουσιν ἁρπαγῆς für γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς (Mt. 23, 25).

In ἀκολουθεῖν ὀπίσω wird das griechische ἀκολουθεῖν mit dem aramäischen ἔρχεσθαι ὀπίσω gemischt. Über ὕπαγε ὀπίσω (σου) vgl. die Syra S. zu Mt. 4, 10 und meine Note zu Mc. 8, 33. Ἔμπροσθεν in Redensarten wie εὐδοκία oder θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός bei Matthäus, und ἐνώπιον bei Lukas ist jüdisch und im Targum ungemein verbreitet, findet sich dagegen nicht bei Markus. Πρό und ἀπὸ προσώπου kommt in Septuagintacitaten vor; διὰ τῶν χειρῶν für durch einmal bei Markus (6, 2).

Lexikalisches.

6. Das Lexikon erlaubt nicht so sichere Schlüsse wie die Syntaxe und steht in zweiter Linie, kann aber doch in diesem Zusammenhange nicht ganz beiseite gelassen werden.

Σώζειν ist das jüdisch-aramäische אחי, wird in der Syra S. und überhaupt in der ältesten syrischen Literatur (nicht aber in der Peschita) stets so übersetzt, und im altkirchlichen Latein sehr oft mit vivificare. In Mc. 3, 4 steht es im Gegensatz zu ἀποκτεῖναι. In Lc. 17, 33 wird es mit ζωογονεῖν (= περιποιεῖσθαι) wiedergegeben, wie חיה in der Septuaginta zu Osee 6, 2 mit ὑγιάζειν, und den Sinn von gesund (חי Exod. 1, 19) machen hat es gewöhnlich in der ersten Hälfte des Markus.

Δύνασθαι und ἰσχύειν oder κατισχύειν wechselt mit εὑρίσκειν, besonders in D. In der Syra S. steht אשכח für alles drei, und aus diesem aramäischen Wort, welches finden und vermögen bedeutet, erklärt sich der Wechsel im Griechischen.

Ποιεῖν καρπόν und διδόναι καρπόν ist nicht griechisch. Beachtung verdient auch der unterschiedslose Gebrauch der beiden Verba in anderen Fällen, διδόναι steht im späteren Hebräisch und im palästinischen Aramäisch oft im Sinne von ποιεῖν oder τιθέναι. So συμβούλιον ποιεῖν oder διδόναι (Mc. 3, 6), εἰρήνην δοῦναι ἐν τῇ γῇ (Lc. 12, 51), ὅτε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἀποδήματα εἰς τοὺς πόδας (Lc. 15, 22).

Ungriechisch ist ferner σκανδαλίζειν zum Abfall verführen und σκανδαλίζεσθαι abfallen, ἄρτον φαγεῖν essen (nicht Brot essen), βλέπειν εἰς πρόσωπον Partei nehmen, ἐπιφώσκειν anbrechen (vom Tagesanfang), κρίνειν regieren (Mt. 19, 28. Lc. 22, 30), ἀναστῆναι ἐν

κρίσει processiren (Mt. 12, 41s. Lc. 11, 31s). ἔνοχον εἶναι τῇ κρίσει (Mt. 5, 21. 22), παρέρχεσθαι τὴν κρίσιν (Mt. 23, 23. Lc. 11, 42), καλεῖσθαι für εἶναι (Mt. 5, 9. 19. Mc. 11, 27). Auch εἰρήνη Gruß, ὁδὸς θεοῦ Religion, πλήρωμα Flicken, ἔριφος ἐξ αἰγῶν Ziegenbock (D Lc. 15, 29), θάλασσα für λίμνη (so auch Mc. 11, 23) und πρῶτος erster Güte = aram. reschâia (Lc. 15, 22).

Diese Beispiele sind ziemlich zufällig ausgewählt, aber es möge dabei sein Bewenden haben, zumal kein großes Gewicht darauf gelegt werden soll.

§ 4. Schluß.

1. Ein nichtgriechischer Ausdruck kann an sich sehr oft ebenso gut hebräisch wie aramäisch sein; aus allgemeinen Gründen wird er in der Regel als aramäisch anzusprechen sein, wenn das überhaupt möglich ist. Sogar richtige Hebraismen sind doch ziemlich zahlreich in das Aramäisch der Juden übergegangen. Trotzdem ist die Warnung Dalmans,[1]) bloße Hebraismen als Beweise nichtgriechischer Conception anzusehen, nicht unberechtigt. Es gibt ein Judengriechisch, welches unter dem Einfluß der Septuaginta steht und sich kennzeichnet durch Aufnahme von allerhand Biblicismen. Markus ist ziemlich frei davon, nicht aber Matthäus und Lukas. Sie betreffen vorzugsweise das Lexikon oder die Phraseologie, doch auch den Stil. Die Hymnen im ersten Kapitel des Lukas sind beinah ganz aus Reminiscenzen zusammengesetzt und können sehr wol griechisch concipirt sein, wenngleich das nicht notwendig ist. Lukas ahmt überhaupt Wendungen (z. B. 9. 51. 53 vgl. Dan. 11, 17. 18), Übergänge (καὶ ἐγένετο μετὰ τοὺς λόγους τούτους) und Satzbau der biblischen Erzählung nach, obgleich er sonst mehr von einem griechischen Literaten an sich hat als die anderen Evangelisten. Er beginnt eine Periode mit καὶ ἐγένετο, schiebt dann zunächst einen Zwischensatz mit καὶ αὐτός ein, und läßt zum Schluß die Haupthandlung folgen, die durch καὶ ἐγένετο interimistisch vorausgenommen ist. Aber öfter noch als einen Zwischensatz leitet er mit καὶ αὐτός auch einen richtigen Hauptsatz ein, der die Handlung weiterführt; das ist nicht echt, sondern künstlich imitirt.

[1]) Worte Jesu (1898) p. 29ss.

Es mag also sein, daß in der Übersicht von § 3 Zweifelhaftes mit untergelaufen ist. Bei der Elasticität und Vielgestaltigkeit der griechischen Sprache ist es auch möglich, daß dieser oder jener Semitismus ebenso gut ein griechischer Idiotismus sein kann. Aber trotz dem wird das, was ich zusammengefegt habe, doch nicht, wie Wernle hofft, als Spreu vor dem Winde verfliegen, jedenfalls nicht vor dem Winde, der bis jetzt gemacht ist. Wernle[1]) meint, die angeblichen Spuren aramäischer Originalsprache seien bloß geeignet, Heiterkeit zu erregen. Er beruft sich auf eine Beobachtung Zahns, die sich indessen darauf reducirt, daß Matthäus den Marcus gräcisirt. Er beruft sich ferner auf Dalman und zieht wie es scheint daraus, daß dieser so gut wie nichts vorgebracht hat, den Schluß, daß nichts vorhanden sei.

Ich habe schon im voraus gesagt, daß auf das Ensemble Wert gelegt werden muß, worin sich die Einzelheiten zu einem System semitischer Syntaxe und Stilistik zusammenfügen, wenngleich natürlich nur zu einem ziemlich unvollständigen, da man in einer Übersetzung doch immer nur Spuren der Vorlage zu finden verlangen kann. Gar Manches und Wichtiges liegt übrigens nicht bloß vereinzelt vor; und neben dem Ensemble muß man auch auf die Proportion Rücksicht nehmen. Wenn aus allen Ecken und Enden der griechischen Literatur ein paar zerstreute Analogien zu einer sprachlichen Erscheinung zusammengebracht werden können, die in den Evangelien auf ganz kleinem Raum verhältnismäßig oft begegnet, so hat das nicht viel zu besagen.

Es gilt nicht und es hilft nicht, den Kopf in den griechischen Busch zu stecken. Eine Übertragung hat bei Markus und bei den meisten nicht aus Markus stammenden Stücken des Matthäus und Lukas jedenfalls stattgefunden. Es kann sich nur fragen, ob aus mündlicher Vorlage oder aus schriftlicher. Liegt den Evangelien nur die mündliche aramäische Tradition zu grunde? haben die Verfasser diese sofort griechisch niedergeschrieben, wobei sie natürlich des Aramäischen kundig sein mußten und unter dem Einfluß desselben standen? Denken ließe sich das, aber das Wahrscheinliche ist doch, daß das Evangelium, das von Haus aus aramäisch war, zuerst auch aramäisch niedergeschrieben wurde. Und dafür sprechen eine Anzahl Misverständnisse und ähnliche Erscheinungen, bei

[1]) Die synoptische Frage (1899) p. VII. VIII und 120.

deren Erklärung man nicht ohne Annahme einer schriftlichen aramäischen Vorlage auskommt.

2. Vor allem kommen hier gewisse Varianten des Matthäus und Lukas in Betracht.

Für εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν Mt. 5, 11 steht bei Lc. 6, 22 καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν. Das ist im Sinne nicht verschieden, zu grunde liegt die Redensart, einem einen schlechten Namen ausbringen, die übel grăcisirt ist. Wörtlicher und richtiger wäre zu sagen gewesen: ἐκβ. ὑμῖν ὄνομα πονηρόν. Zu ἐκβάλλειν als Äquivalent vom aram. appeq oder hebr. hôçi siehe oben p. 11.

Für οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν Mt. 5, 12 hat Lc. 6, 23 κατὰ τὰ αὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Hier entsprechen sich τοὺς πρὸ ὑμῶν und οἱ πατέρες αὐτῶν. Matthäus hat „eure Vorfahren" gelesen, als Apposition zu den Propheten, Lukas dagegen „ihre Vorfahren" (= ihre Väter) als Subjekt des Verbs. Die Differenz reducirt sich im Aramäischen auf die Varianten daq'damaihon und daq'damaikon.

Für ἀσπάσασθε αὐτήν (nämlich τὴν οἰκίαν) Mt. 10, 12 heißt es bei Lc. 10, 5 λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. Das ist die aramäische Form des Grußes und nur diese paßt an dieser Stelle. Denn nur dadurch begreift sich die Fortsetzung auch bei Matthäus: καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.

Für καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας Mt. 23, 25 sagt Lc. 11, 39 richtig τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. Sinngemäß müßte es bei Matthäus heißen γέμετε für γέμουσιν: ihr reinigt das Äußere, Becher und Schüssel; inwendig aber strotzt ihr von Raub und böser Gier. Im Aramäischen hat für beide Praesentia das Participium gestanden und das Subject attôn des ersten auch für das zweite gegolten: ὑμεῖς καθαρίζοντες τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμοντες. Weil attôn nicht ausdrücklich wiederholt war, hat Matthäus irrtümlich das zweite Participium als dritte Person verstanden und Becher und Schüssel zum Subject gemacht.

Für καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς . . ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς . . καθαρόν Mt. 23, 26 steht bei Lc. 11, 41 τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστί. Gebt Almosen für reinigt ist

natürlich schierer Unsinn, Dalman mag sagen was er will. Im Aramäischen nun reducirt sich die im Griechischen ganz unbegreifliche Variante auf dakkau (reinigt) und zakkau (gebt Almosen). Die beiden Verba sind graphisch wenig verschieden und ursprünglich sogar identisch. Lukas hat sich also verlesen. Das Versehen ist darum wichtig, weil es vollkommen deutlich eine schriftliche Vorlage voraussetzt.[1])

Für Markus fällt der Vorteil weg, den die Möglichkeit der Vergleichung bei Matthäus und Lukas bietet; man kann hier die Misverständnisse nicht mit gleicher Sicherheit konstatiren, wenigstens nicht aufklären. Denn vorhanden sind einige, wie der Sinn oder vielmehr der Unsinn des uns überlieferten griechischen Wortlauts ergibt.

Ἀπεστέγασαν τὴν στέγην καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι (Mc. 2, 4) ist unter allen Umständen verkehrt. Das Locheinschlagen explicirt das Abdecken nicht, wie behauptet wird, sondern widerspricht ihm und schließt es aus. Der Fehler steckt in dem ganz unnötigen ἀπεστέγασαν, eine Möglichkeit, ihn durch Rückübersetzung ins Aramäische zu repariren, ist in der Note zu Mc. 2, 4 aufgezeigt worden.

Εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, die gewöhnliche Lesart in Mc. 7, 19, ist geschmacklos und nichtsnutzig; die Juden hatten auch keinen Abtritt nötig, nach dem Gesetz sollten sie außerhalb des Lagers (der Stadt) ihre Notdurft verrichten und die Losung mit einer Hacke vergraben. D liest εἰς τὸν ὀχετόν und das ist richtig. Man muß aber nicht verstehn „es geht in den Darm hinaus", sondern „es geht zum Darm hinaus". Das aramäische Lamed ist misverständlich mit εἰς wiedergegeben, statt mit dem bloßen Akkusativ: ἐκπορεύεται τὸν ἀφεδρῶνα.

In ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (Mc. 7, 31) ist διὰ Σιδῶνος für jeden geographisch nicht völlig Unbefangenen unmöglich. Will man von Tyrus über Sidon nach dem See von Gennesar, so muß man, in Sidon angelangt, wieder umkehren nach Tyrus. Außerdem wird sonst nie eine

[1]) Aus dem selben Grunde ist auch die Verwechslung von armela und armaia, worüber zu Lc. 4, 26 ausführlich gehandelt ist, trotz Wernle sehr wichtig. Die aramäische Grundlage von Lc. 4, 25—27 ergibt sich auch aus εἰ μή = sondern; vgl. oben p. 24.

Übergangsstation angegeben, wir werden stets von einem Ort unmittelbar an den anderen versetzt. Ich vermute, daß בצידן hier nicht mit διὰ Σιδῶνος, sondern mit Βησσαιδαν hätte wiedergegeben werden müssen: von Tyrus kam er nach Bethsaida am See von Galiläa. Die Form Βησσαιδαν (entsprechend der Form Γησαμανει) findet sich in D Mc. 6, 45 und ist, weil die inkorrektere und mehr phonetische, wol die ältere; das Ny am Schluß bezeichnet nicht den Akkusativ, es findet sich in Mt. 11, 21 auch beim Nominativ. Die Geschichte, welche mit Mc. 7, 31 eingeleitet wird, ist eine Variante der Geschichte in Mc. 8, 22—26, und diese spielt tatsächlich in Bethsaida.

3. Das besondere aramäische Idiom, welches zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurde, kennen wir leider nicht recht. Im Neuen Testament kommen nur ein paar Wörter vor, ἀββα, βοανηργες, ἐφφαθα, κανανᾶιος (bei Lc. ζηλώτης), κορβαν, λεμα σαβαχθανι, ραββι und ραββουνι, ταλιθα (ραβιθα) κουμι bei Markus, κορβανᾶς, μαμωνᾶς, ρακα bei Matthäus, ἀκελδαμαχ in der Apostelgeschichte und ἀββα, μαρανα θα bei Paulus. Die nabatäischen und palmyrenischen Inschriften ergeben mehr, aber doch auch nicht viel. Von Literatur kommen in Betracht die aramäischen Stücke im Buch Esdrae und namentlich im Daniel; die letzteren stehn von allem, was wir haben, der Zeit Jesu weitaus am nächsten. sind jedoch ebenfalls wenig umfangreich. Mehrere Jahrhunderte nach Christus beginnt die christliche palästinisch-aramäische Literatur, die erst neuerdings mehr und mehr bekannt wird; sie enthält fast nur Übersetzungen aus dem Griechischen. In den Anfängen reicht höher hinauf die jüdische palästinisch-aramäische Literatur. Man pflegt sich seit alters vorzugsweise an diese zu halten. In gewissen Grenzen mit Recht, nämlich soweit es sich um technische Ausdrücke der jüdischen Religion handelt, wie sie in Mc. 7, 1 ss. und namentlich bei Matthäus vorkommen. Aber bei den Übersetzungen aus dem Alten Testament, den Targumen, muß man sich in Acht nehmen, da sie stark hebraisiren. Und überhaupt muß man den Unterschied der Zeit berücksichtigen und noch mehr als diesen den Unterschied der gesellschaftlichen Sphäre.

Nämlich die uns erhaltene jüdisch-aramäische Literatur ist specifisch rabbinisch. Man darf ihre Sprache nicht einfach zum Muster für die Volkssprache in Galiläa machen und die Abweichungen der Evangelien davon als griechisch betrachten, als

nicht zur Sprache Jesu oder der Apostel gehörig. Die Rabbinen gebrauchen für Gott stets Umschreibungen, wie Himmel, Vater im Himmel, der Höchste, der Heilige der gepriesen sei u. a.; sie nennen das Reich Gottes das Reich des Himmels. Das hat früh begonnen und zeigt sich schon im Daniel. In den Evangelien und bei Paulus heißt es aber in der Regel Gott und das Reich Gottes, nicht Himmel und das Reich des Himmels. Nur Matthäus sagt lieber der Vater im Himmel, z. B. πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in der Gebetsanrede statt des einfachen πάτερ bei Lukas und ἀββα bei Markus und Paulus, oder „euer himmlischer Vater nährt die Vögel des Himmels“ statt „Gott nährt die Raben“ bei Lukas; bei ihm heißt auch das Reich Gottes stehend das Reich des Himmels. Nach Dalman entspräche dies der echten Redeweise Jesu. Sollte aber der einfache und eigentliche Ausdruck, Gott, durch die Pedanten schon zur Zeit Jesu, als sie noch nicht alles beherrschten, wirklich aus dem Munde des Volks verdrängt sein? Und ist es unmöglich, daß Jesus wie das Volk redete und nicht wie die Schriftgelehrten? Er könnte sogar absichtlich die Surrogate vermieden haben. Die einfachsten Worte genügen ihm, um sie im Satz so zusammen zu stellen, daß sie einen originellen Sinn ergeben. Er schmiedet keine neuen Schulausdrücke und braucht die alten hauptsächlich in der Polemik gegen die Pharisäer. Möglich ist es allerdings, daß er malkut sch'maija gesagt habe, aber beweisbar ist es nicht und wahrscheinlich auch nicht. Auf Matthäus ist nicht allzuviel zu geben, wenn er wie ein jüdischer Schriftgelehrter redet — wozu er geneigt ist.

Der Ausdruck Menschensohn, als Selbstbezeichnung Jesu, ist specifisch christlich. Rein sprachlich betrachtet ist er indessen nicht griechisch, sondern aramäisch = barnâschâ. Dalman sagt freilich, barnascha könne nicht als Original von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου betrachtet werden; es sei mesopotamisch und nicht palästinisch wie es sein müßte. Denn — das ist der Grund — von den Rabbinen werde barnascha, wenigstens im Singular, nicht gebraucht, sondern in dem gleichen Sinne nasch und nascha ohne bar. Aber nasch und nascha sind unter sich verschieden, und keins von beiden deckt sich mit barnascha. Nâsch hat ganz unbestimmten Sinn (quidam) und wird im Daniel stets mit kol oder la verbunden (jeder, keiner). Und nâschâ ist nur der Form nach singularisch, dem Sinne nach pluralisch. So nicht bloß im christlichen Aramäisch,

sondern auch im Daniel. Wenn es in der rabbinischen Literatur singularisch gebraucht wird, so beruht das auf Verwilderung der Sprache oder auch nur der Textesüberlieferung, ist spät und nicht maßgebend. Eine genaue talmudische Statistik ist überflüssig und richtet nur Verwirrung an bei Leuten, denen es an allgemeiner sprachlicher Bildung fehlt. Sie kann den im ganzen Bereich des Aramäischen klar vorliegenden Tatbestand nicht umstoßen, daß nascha nicht das Einzelexemplar, sondern die Gattung bezeichnet, und daß daraus das Individuale durch Vorsetzung von bar abgeleitet wird, ähnlich wie im Hebräischen in den Fällen ben adam und ben baqar. Dalman bemerkt selber, daß es niemals háu nascha (jener Mensch) heißt, sondern háu gabra — ohne den Grund zu ahnen, daß nämlich der Gattungsname nicht mit einem Demonstrativ verbunden werden kann, mindestens nicht mit einem singularischen. Hätte er gesagt, daß das gewöhnliche Individuale nicht barnascha, sondern gabra sei, so hätte er vielleicht Recht; im Targum ist gabra allerdings nur vorgezogen, weil im Hebräischen îsch entspricht, da ben adam nur poetisch ist. Lag jedoch ein Bedürfnis vor für den allgemeinen und ungeschlechtlichen Ausdruck Mensch, so sagte man überall im Aramäischen barnascha und barnasch; so auch in Palästina, wie aus Daniel 7, 13, aus der Syropalästina und teilweise aus der rabbinischen Literatur selber hervorgeht. Dalman ignorirt, verwirft oder bemängelt diese Zeugnisse, weil sie beweisen, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου „der Mensch" bedeutet und nicht „der Sohn des Menschen". Wenn in der syrischen Bibel dafür nicht barnascha, sondern b'reh d'nascha gesagt wird, so ist das ein theologischer Barbarismus, eine sklavische Übersetzung des griechischen Ausdrucks; es müßte eigentlich heißen b'reh d'barnascha wie in der Syropalästina. Älter ist b'reh d'gabra; das wurde später korrigirt, denn es konnte nicht bloß Menschensohn, sondern auch Mannessohn bedeuten, was Jesus nicht sein durfte. Es hat sich nur restweise in der Syra S. und C. erhalten.

Zum Beweise der tatsächlichen Divergenz des rabbinischen Sprachgebrauchs von dem zur Zeit und in den Kreisen Jesu üblichen lassen sich einige interessante Beispiele anführen. Für βαπτίζεσθαι (sich taufen, ursprünglich nicht passivisch) gebrauchen die Rabbinen טבל, das eigentliche alte Wort ist aber צבע in der Syropalästina; so sagten die „Sabier" und so die Markosier in ihrer bei Irenäus erhaltenen Taufformel. Der Hohepriester heißt bei

den Rabbinen kâhnâ rabba nach dem hebräischen hakohen hagadol; solange er aber noch wirklich fungirte, ließ er rab kahnaia, nach dem Zeugnis der Syrae und des Josephus.[1]) Das Wort κορβανᾶς für γαζοφυλάκιον kommt bei den Rabbinen nicht vor, wird aber nicht nur von Matthäus (27, 6) und indirekt von Lukas (21, 4 τὰ δῶρα), sondern auch von Josephus (Bellum 2, 175) bezeugt. Die Rabbinen gebrauchen für Auferstehung immer den hebräischen Ausdruck תחית מתים;[2]) dagegen hat sich ἀνάστασις = קימתא nur im Neuen Testament, bei Syrern und Arabern erhalten. Das Wort zakât für Almosen muß von den Juden zu den Arabern gekommen sein, findet sich aber bei den Rabbinen nicht mehr, verrät indessen seine einstmalige Existenz durch das davon abgeleitete Verbum zakki (Almosen geben), das sich erhalten hat. Auch πληροῦν (flicken), σὺ λέγεις (ja!), ρακα, ργες, ραβιθα (= ταλιθα in D Mc. 5, 41) läßt sich bei den Rabbinen nicht belegen, und ebenso wenig eine Anzahl von Wörtern im Daniel und im Sirach. Das genügt zum Erweis, daß wir die Sprache Jesu und der Apostel aus der palästinisch-rabbinischen Literatur keineswegs genügend kennen lernen. Der Grundsatz „quod non est apud Rabbinos, non est iudaicum“ gilt also nicht, weder in sprachlicher noch in anderer Hinsicht, und wenn Dalman davon ausgehend den Ausspruch tut, die Denkweise der Synoptiker sei wegen ihrer Discrepanz von der rabbinischen griechisch, so kann das nur als eine Übereilung in der Hitze des Gefechts begriffen werden. Markus ist gar nicht rabbinisch und doch am wenigsten griechisch. Die Rabbinen sind erst nach der Zerstörung Jerusalems Alleinherrscher geworden, als das Volk zu einer Sekte zusammengeschrumpft war.

Dalman schlägt den Unterschied des rabbinischen und des volkstümlichen Lexikons in Palästina zu gering an, und zugleich den Unterschied der aramäischen Dialekte in den verschiedenen Provinzen zu hoch. Derjenige zwischen Galiläisch und Jerusalemisch kommt überhaupt nicht in Betracht, das Evangelium ist von Galiläern in Jerusalem verkündet und überliefert. Und der zwischen

---

[1]) Ant. 3, 151, wo ραβχαναια von Josephus in ραβχανης gräcisirt und dann schließlich zu ἀραβάρχης corrumpirt zu sein scheint. Χαναραββα kann jedenfalls nicht zu grunde liegen; es bleibt nur die andere Möglichkeit. Vorher ist natürlich χαναιας für χαναναίας beabsichtigt.

[2]) Vgl. Aphraates ed. Wright 22, 16.

Westaramäisch und Ostaramäisch darf nicht übertrieben werden. Das Aramäische war im Reich der Achämeniden und Seleuciden, und sogar schon früher, Weltsprache; eben als solche drang es auch bei den Juden durch. Alle Aramäer verstanden sich, wenigstens in der Literatur. Josephus hat sein Bellum anfangs nicht griechisch, sondern in der palästinischen Landessprache geschrieben, und zwar, wie er sagt, in der Absicht, daß auch die Oberasiaten, Parther, Babylonier und Araber es verstehn sollten. Die edessenische Bibelübersetzung war ursprünglich auch in Syrien verbreitet, sie wich erst später einer syropalästinischen, und zwar vermutlich nicht vorwiegend aus sprachlichen Gründen.

Wenn es sich darum handelte, das Evangelium etwa des Markus vollständig zu retrovertiren, so könnte es allerdings nur in den specifisch palästinischen Dialekt des Aramäischen übersetzt werden. Aber das ist eben schon deshalb unmöglich, weil uns dieser Dialekt nicht genügend bekannt ist. Und es ist auch unnötig. Wir gewinnen meist nichts für das Verständnis, wenn wir wissen, wie dieses oder jenes griechische Wort, z. B. παρατήρησις in Lc. 17, 20, in der Ursprache lautete. Die Syntaxe und der Stil dagegen läßt sich auch im griechischen Gewande als semitisch erkennen und verstehn, und zwar vom allgemein Aramäischen aus, ohne Berücksichtigung des Unterschieds der Dialekte. Zu berichtigende Mißverständnisse sind gewöhnlich solche der Ausleger, nicht der Schriftsteller. Man muß bedenken, daß die evangelischen Schriftsteller der Zeit Jesu weit näher standen und weit besser aramäisch verstanden als wir, und daß sie den Sinn nicht leicht verfehlten, wenngleich sie ihn oft genug in unverständlichem Griechisch ausdrückten. Man hat sich namentlich zu hüten, durch Retroversion ganz neue sensationelle Aussagen zu gewinnen, die dem überlieferten griechischen Wortlaut ins Gesicht schlagen. Man hat nur selten, namentlich bei Discrepanzen von Parallelen des Matthäus und Lukas, Anlaß zu einer den Sinn wirklich ändernden Retroversion, und dann wird sie gesichert, wenn der Anstoß dadurch auf einfache Weise verschwindet. Solche Fälle sind indessen nicht dazu angetan, eine theologische Revolution herbeizuführen.

Mit alle dem soll natürlich nicht geleugnet werden, daß das Studium der rabbinischen Literatur auch für die Exegese des Neuen Testaments von großem Wert ist und von den christlichen Theologen der Gegenwart, meine Wenigkeit eingerechnet, unge-

bührlich vernachlässigt wird. Man muß sich nur den Horizont dadurch nicht verengern lassen und dadurch nicht selber zum Rabbinen werden.

II. Literarisches.

§ 5. Markus.

1. Die letzte Quelle der Evangelien ist mündliche Überlieferung, aber diese enthält nur den zerstreuten Stoff. Die Stücke, mehr oder minder umfangreich, laufen darin einzeln um. Ihre Verbindung zu einem Ganzen ist immer das Werk eines Autors und in der Regel das Werk eines Schriftstellers. Sich deckende Einzelberichte könnten von einem jeden Synoptiker direkt aus der Leute Mund geschöpft sein und brauchen nicht die Abhängigkeit des einen von dem anderen zu beweisen. Aber die Synoptiker stimmen auch in der Anordnung auffällig überein, und dadurch verbietet sich die Annahme ihrer schriftstellerischen Unabhängigkeit. Narrationum evangelicarum ordinis non tanta est quanta plerisque videtur diversitas; maxima sane si aut hos scriptores eadem complexione omnes aut Lucan cum Matthaeo composueris, exigua si Marcum cum utroque seorsim. Mit diesen Worten beginnt Lachmann den von ihm zuerst beim richtigen Punkte, nämlich bei dem ordo, angegriffenen Beweis, daß Markus das Gerüst für Matthäus und Lukas geliefert hat.[1])

Markus ist kein Excerpt, sondern ein Ingrediens der beiden anderen. Fast sein ganzer Stoff kehrt bei ihnen wieder. Sie folgen

[1]) Studien und Kritiken 1835 p. 570ss., wiederholt in der Vorrede zum zweiten Bande des Novum Test. Graece et Latine 1850. Im Jahr 1835 ist auch Vatkes Biblische Theologie und Strauß' Leben Jesu erschienen. Man begreift, daß Strauß seiner Zeit auf ein breiteres Publikum gewirkt hat als Lachmann mit seinem Latein und seiner trockenen Übersicht; es fällt aber doch auf, daß dieser noch heute als der eigentliche Begründer der sog. Markushypothese ignorirt wird. Dadurch wird sein Verdienst nicht geschmälert, daß schon Herder in Markus den ältesten Niederschlag der christlichen Gemeindesage erkannt hat. Er geht davon aus, daß kein Evangelium so wenig Schriftstellerisches und so viel lebendigen Laut eines Erzählers habe wie dieses. Was hat dieser Hellseher nicht alles der Wissenschaft vorweg genommen! Seine vergleichende Charakteristik der drei ersten Evangelien ist ausgezeichnet.

seinem Aufzug und kehren nach unterbrechenden Einschlägen dazu zurück. Wenn sie von seiner Ordnung abweichen, differiren sie dabei regelmäßig auch von einander. So weit sie überhaupt mit Markus korrespondiren, stehn sie ein jeder ihm weit näher als dem andern und lassen sich nur über ihn vergleichen: Markus ist der Ausgangspunkt der Gabelung.

Nachdem die Priorität des Markus für das Ganze gesichert ist, läßt sie sich auch im Einzelnen nachweisen. Die Enthauptung des Täufers ist bei Markus (6, 17—29) parenthetisch nachgebracht, gleichsam im Plusquamperfektum, um die in einer vorhergehenden Äußerung des Herodes (6, 16) geschehene Voraussetzung des fait accompli zu erklären. Matthäus (14, 3—13) führt die Erzählung anfangs auch mit nämlich ein, als Nachtrag einer Tatsache, die man wissen muß, um das Wort des Königs (14, 2) zu verstehn. Zum Schluß aber vergißt er ihren parenthetischen Charakter, behandelt sie nicht mehr als Unterbrechung, sondern als Glied des Pragmatismus, und bringt damit das Folgende als gradlinige Fortsetzung in zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang. „Der große Ruf Jesu drang auch zu Herodes; der sagte, er sei der von ihm umgebrachte Johannes der Täufer. Nämlich er hatte den Täufer bei der und der früheren Gelegenheit enthaupten lassen. Als aber Jesus das erfuhr (d. h. nicht die gleichzeitige Äußerung des Herodes über ihn selber, sondern den weit zurückliegenden Tod des Täufers), entwich er usw.“ Das Plusquamperfektum mündet zum Schluß in das einfache Praeteritum ein, und die zurückgreifende Parenthese in das Niveau des laufenden Zeitfadens. Diese Oscitanz unterscheidet den Matthäus als Abschreiber von Markus als Concipienten. Eine ähnliche Oscitanz liegt bei Lukas vor, sie betrifft nur nicht die Zeit, sondern den Ort oder das Itinerar. Abweichend von Markus läßt Lukas Jesum durch Samarien und nicht durch Peräa nach Jerusalem reisen, ihn aber zum Schluß doch mit Markus über Jericho (am Jordan) kommen. Über Jericho führt nun nur die Straße durch Peräa nach Jerusalem, nicht die Straße durch Samarien: Lukas löst sich vorn von Markus ab und bleibt hinten an ihm kleben. Noch zwei Beispiele von anderer Natur mögen angeführt werden. Auf die Anrede „guter Meister, was soll ich tun, um das ewige Leben zu ererben“ antwortet Jesus bei Markus (10, 18): „was nennst du mich gut? niemand ist gut außer allein Gott“. Dagegen auf die nämliche Anrede bei Matthäus

(19, 17): „was fragst du mich um das Gute? gut ist nur Einer". Was hier das Logische und das Echte ist; hat seit lange gesehen, wer Augen hat und sie brauchen darf. Ferner heißt es bei Markus (6, 14. 15) in dem Gerede der Leute über Jesus, einige sagen, er sei der wiedergekommene Johannes oder Elias, andere aber, er sei ein Prophet wie einer der Propheten. Die letztere Äußerung wird von Lukas (9, 8) so wiedergegeben: einer der alten Propheten sei wieder auferstanden. In Wahrheit bedeutet sie grade umgekehrt: er ist ein Prophet wie ein anderer, d. h. ein gewöhnlicher Prophet, kein außerordentlicher Revenant des Täufers oder des Elias. Nur so entsteht ein Unterschied und ein Gegensatz zwischen den Äußerungen. In allen solchen Fällen steht Markus selbander dem abweichenden Dritten gegenüber — was natürlich von großer Wichtigkeit ist.

2. Das Büchlein des Markus zerfällt in drei Hauptabschnitte: a) Jesus lehrt und heilt in Kapernaum und der Nachbarschaft (Kap. 1—5); b) er verläßt diese Gegend, wandert zunächst unstet im Gebiete des Philippus und der Dekapolis, und nimmt dann von dort den Weg durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Kap. 6—10); c) er tritt in Jerusalem auf, gerät in Conflict mit der jüdischen Obrigkeit, wird von dieser zum Tode verurteilt und von dem römischen Landpfleger gekreuzigt (Kap. 11—16). Die Abschnitte sind nicht künstlich sondern gegeben, und nicht bloß durch die Zeit sondern auch durch den Ort unterschieden. Daß der zweite unmerklich in den dritten übergeht, ohne formelle Abgrenzung, liegt in der Natur der Sache.

Voraus geht eine kurze Einleitung (1, 1—15). Das Evangelium von Jesu Christo, wie der Titel lautet, beginnt mit Johannes dem Täufer und der Taufe Jesu im Jordan, in folge deren er mit dem Geist gesalbt wird und eine himmlische Stimme vernimmt: du bist der Sohn Gottes, d. h. der Messias. Über die Herkunft Jesu und sein äußeres oder inneres Vorleben erfahren wir nichts. Über sein Aussehen wird keine Angabe gemacht, nicht einmal über sein Alter, so viel auch darauf ankommt, ob man sich ihn ganz jugendlich oder als erfahrenen Mann vorstellen soll.[1]) Ebenso wird sein Übergang von Nazareth nach Kapernaum durch nichts motivirt.

---

[1]) Nach Mc. 3, 31 ss. läßt sich vermuten, daß er noch Haussohn war. Matthäus setzt seine Geburt in die letzte Zeit des großen Herodes. So auch Lukas im ersten Kapitel, aber im zweiten datirt er sie zehn Jahre später auf

Ganz plötzlich tritt er im ersten Hauptteil, wo die eigentliche Erzählung mit 1, 16 beginnt, in Kapernaum auf. Sein erster Akt ist, daß er am See wandelnd zwei Brüderpaare trifft, die dort fischen, Simon Andreas und Jakobus Johannes, und sie prima vista zu seinen Jüngern beruft, ja sogar zu seinen Missionaren, zu Menschenfischern. Sie folgen ihm ohne weiteres. In ihrer Begleitung kommt er in die Stadt und erregt sofort durch seine Lehre in der Synagoge und durch die Wunder, die seine Befugnis (ἐξουσία) bekräftigen, großes Aufsehen; am Abend wird er im Hause Simons von der Menge des Volkes und der Hilfesuchenden umdrängt und heilt viele Kranke und Besessene. Ganz früh aber am folgenden Morgen reißt er sich los und betet einsam auf einem Berge. Alle suchen ihn; von Simon und dessen Genossen aufgefunden rechtfertigt er sein Entweichen ohne Abschied damit, daß sein Beruf ihn nötige, auch anderswo zu wirken; und demgemäß wandert er sogleich in der Nachbarschaft von Kapernaum lehrend und heilend herum. Das Alles soll auf einen Tag fallen und noch dazu, wie es scheint,

---

6 A. D., wo die Schatzung des Quirinius stattfand. Sein öffentliches Auftreten folgt nach Mc. 1, 14 auf die Verhaftung des Täufers — was uns indessen nicht weiter bringt, da aus Mc. 6, 17—29 nichts geschlossen werden darf und aus Joseph. Ant. 18, 116 nichts geschlossen werden kann. Aus der Angabe der Jahreszeit in Mc. 2, 23 habe ich gefolgert, daß er mindestens ein Jahr in Galiläa gewirkt hat. Nach Lukas (3, 1) deckte sich dies Jahr, wenigstens teilweise, mit dem 15. des Kaiser Tiberius (Herbst 28 bis 29 A. D.). Der letzte mögliche Termin ist A. D. 35. Die Bekehrung des Paulus gibt keinen Anhalt. Daß sie vor A. D. 35 stattfand, läßt sich nicht erweisen. Sein Aufenthalt in Damaskus (2 Cor. 11, 32) fällt in eine Zeit, wo die Stadt dem Nabatäer Arethas IV untertan war, welcher A. D. 40 starb. Wann dieser in Besitz gekommen ist, darüber weiß man nichts Sicheres. Wol nicht vor A. D. 34, denn bis dahin reichen die uns erhaltenen Kaisermünzen von Damaskus, die zwischen 34 und 62 eine Lücke aufweisen. Überhaupt wol nicht schon unter Tiberius. Geschenkt hat Tiberius sie ihm schwerlich, mit Gewalt wird er sie sich auch nicht haben entreißen lassen, sein Krieg gegen Arethas A. D. 37 hatte andere Gründe. Dagegen nahm Caligula in jener Gegend große Veränderungen vor und machte „den Königen“ starke Concessionen; er beendigte sofort den Krieg gegen Arethas und schloß mit ihm Freundschaft. Dann würde die Herrschaft des Arethas über Damaskus sich beschränken auf 38 bis 40 und die Bekehrung des Paulus zwischen 35 und 37 fallen. Mommsen (Römische Gesch. V 476 s.) hat nicht Recht darin, daß schon Herodes der Große ein über Damaskus reichendes nabatäisches Reich vorgefunden habe.

auf einen Sabbat (1, 21), an dem doch die Fischer ihr Gewerbe nicht ausüben durften. Es werden vielmehr gewisse stehende Hauptzüge seines Tuns und Treibens historisch vorgeführt und in den Anfang zusammengedrängt: die Begleitung durch Jünger, ohne die er von Anfang an nicht gedacht werden kann, die Vereinigung von Lehren und Heilen, der gewaltige Zulauf den er findet, das Wanderpredigen nachdem er kaum den Fuß nach Kapernaum gesetzt, die höchst bezeichnende Sitte, in der Nacht oder am frühen Morgen für sich allein an einem einsamen Orte zu beten.

So inhaltsreich der erste Tag in Kapernaum ist, so inhaltsarm das Jahr in Kapernaum, die galiläische Periode im Allgemeinen. Sie wird ausgefüllt durch ein halbes Dutzend Wunder und durch einiges Andere. In Kap. 2 und 3 werden etliche sehr wuchtige und zum teil paradoxe Aussprüche zusammengestellt, wegen ihrer Gleichartigkeit, nicht wegen ihrer Gleichzeitigkeit. Sie sind alle durch einen ganz bestimmten Anlaß, über den genau berichtet wird, hervorgerufen, und sie haben alle eine polemische Spitze gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer oder gegen Andere, die sich an Jesus stoßen, darunter auch seine eigenen Verwandten aus Nazareth. Darauf kommt in Kap. 4 das Gleichnis von Säemann an die Reihe, eine längere Rede an das Volk, gehalten am See vom Schiff aus. Sie wird durch diese Situation verbunden mit einer folgenden Gruppe von drei Wundern, von denen eins während der Überfahrt über den See geschieht, eins nach der Landung am jenseitigen Ufer, eins bei der Rückkehr nach Kapernaum (4, 35—5, 43). Das ist Alles. Personennamen sind selten, auch Jairus wird in D nicht genannt. Unter den dramatis personae redet und handelt eigentlich immer nur Jesus; die Gegner reizen ihn, die Jünger sind Staffage. Wovon er aber lebte, wie er wohnte, aß und trank, mit den Seinen verkehrte, wird nicht gemeldet. Es heißt, er habe am Sabbat in der Synagoge gelehrt; davon wird jedoch kein Begriff gegeben, wir erfahren nur etwas von dem, was er außerhalb der Synagoge gesagt hat, meist durch eine besondere Gelegenheit dazu aufgefordert. Das Regelmäßige kommt nicht zur Sprache, nur einiges Außerordentliches. Das läßt sich nur teilweise daraus erklären, daß Markus nicht zu nutzen künftiger Geschlechter Umstände berichtet, die seinen ersten Lesern noch bekannt und gegenwärtig waren. Die Dürftigkeit der Überlieferung bleibt auffallend.

Der zweite Hauptteil (Kap. 6—10) hebt damit an, daß Herodes Antipas, der Landesherr von Galiläa, durch der Leute Gerede auf Jesus aufmerksam wird und die Äußerung tut: Johannes ist wieder auferstanden, den ich habe enthaupten lassen. Der Relativsatz in dieser Äußerung dient nun als Haken, um einen ausführlichen Bericht über die Enthauptung des Täufers anzuhängen. Herodes wird darnach lediglich eingeführt zur Anknüpfung eines Nachtrages. Das kann nicht das ursprüngliche Motiv seiner Einführung an dieser Stelle sein. Er muß in das Leben Jesu selber eingreifen, nicht in das Leben des Täufers. Jesus steht hier an einem Wendepunkt, er entweicht aus der Heimat und führt zunächst ein unruhiges Wanderleben. Der Anlaß dazu wird die Furcht vor Herodes gewesen sein, der in ihm eine beseitigte Gefahr neu aufleben sieht; denn er meidet eben dessen Gebiet und begibt sich in das des Philippus und der Dekapolis. Diese Vermutung wird bestätigt durch Lc. 13, 31—35. Jesus wird gewarnt, Herodes wolle ihn töten; er sagt, dadurch lasse er sich nicht aus seiner bisherigen Wirkungsstätte verscheuchen, er werde sie zwar demnächst verlassen, jedoch nicht aus Furcht vor „jenem Fuchse", sondern weil er in Jerusalem und nicht in Galiläa sterben müsse. Damit wird anerkannt, daß es so aussehen konnte, als sei Jesus vor der bedrohlichen Haltung des Tetrarchen geflüchtet; es wird allerdings gegen diesen Schein protestirt, aber der Protest fließt aus der Vorstellung, daß Jesus sich in der Absicht auf die Wanderung begeben habe, um in Jerusalem zu sterben, und diese Absicht hat Jesus schwerlich gehabt und sie jedenfalls nicht Anderen als seinen Jüngern mitgeteilt, auch nicht in der abgeschwächten Form, er müsse als Prophet (nicht als der Christus) in Jerusalem sterben. Man wird den Schein für Wahrheit halten dürfen, und auch Matthäus ist zu entschuldigen, wenn er Jesu Entweichen über den See mit dem Auftreten des Herodes in Verbindung bringt und dadurch die Parenthese des Markus am Schluß zerstört.[1]) — Es folgen dann zwei Varianten oder vielmehr zwei kleine Variantengruppen. In beiden wird Jesu Fahrt über den See eingerahmt von zwei Wundern, der Speisung der Tausende und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden. Die Speisung der Fünftausend weicht nur wenig ab von der der Viertausend; bei dem Heilungswunder ist zwar das

[1]) Vgl. p. 44.

Object (Stummer, Blinder) verschieden, jedoch der Schauplatz wie es scheint der selbe[1]) und jedenfalls die Procedur ganz auffallend analog: Jesus nimmt den Patienten abseit von der Menge und speit ihm auf die Zunge[2]) oder in die Augen. Daß die drei konstituirenden Stücke namentlich in der ersten Gruppe, weniger in der zweiten, durch Einschübe erweitert sind, ändert nichts an der Beurteilung.

Im Reich des Philippus bis in die Gegend von Caesarea am Fuß des Jordans gelangt faßt Jesus den Entschluß nach Jerusalem zu gehn, und damit beginnt ein zweiter Ansatz in der Wanderungsperiode, der schwerlich durch Zufall ganz ähnlich eingeleitet wird, wie der erste, nämlich mit dem Gerede der Leute, wer Jesus sei. Hier aber wird nicht Herodes darauf aufmerksam, sondern Jesus selber fragt seine Jünger darnach, und daraus ergibt sich weiter das Bekenntnis des Petrus, er sei der Christus. Die Verklärungsgeschichte ist die göttliche Gegenzeichnung dazu: hier sagt die göttliche Stimme zu den Jüngern „dies ist mein lieber Sohn", während bei der Taufe nur zu Jesus „du bist mein lieber Sohn". Jesus acceptirt die Aussage des Petrus und erklärt, er gehe in der Tat nach Jerusalem als Messias. Allein nicht um zu triumphiren, sondern um zu leiden, zu sterben und aufzuerstehn; denn so zieme es dem wahren Messias. Diese für die Jünger berechnete Correctur des jüdischen Messiasbegriffs mit ihren Consequenzen beherrscht dann den weiteren Inhalt des zweiten Hauptteils, bis zur Passionsgeschichte.

Die Passion ist der Gegenstand des dritten Hauptteils (Kap. 11 bis 16). Abgesehen vom verfluchten Feigenbaum kommen hier keine Wunder mehr vor, obgleich Jesus doch grade in Jerusalem seine messianische ἐξουσία zeigen soll. Über das Martyrium werden keine Worte gemacht, nur die Sachen reden, die Steine schreien. Im Allgemeinen ist die Erzählung ausführlicher wie sonst; wir erfahren über die Woche in Jerusalem ebenso viel wie über das

[1]) Bethsaida, vgl. p. 38.

[2]) So nach dem Vaticanus usw. Nach der Vetus Syra und Latina und nach D speit er in das Ohr. Das müßte allerdings in beide Ohren geschehen sein, vgl. 8, 23 τὰ ὄμματα im Plural. Aber die Heilung des Gehörs ist wichtiger als die der Sprache, und mit ἔφφαθα könnte auch das Ohr angeredet sein, da es im Aramäischen nicht Femininum ist, wie im Hebräischen. Die Variante ist recht charakteristisch; ich bin geneigt, das Ohr vorzuziehen.

Jahr in Galiläa. Zuletzt schreitet die Handlung nach Stunden vorwärts oder vielmehr nach dreistündigen Intervallen. Vorher nach Tagen; man rechnet sechs Tage aus. Der Inhalt ist aber recht ungleich auf sie verteilt. Auf den dritten wird unverhältnismäßig viel zusammengedrängt (11, 20—13, 37), dagegen bleiben die beiden folgenden fast leer. Am Abend des fünften, d. h. beim Anbruch des sechsten, beginnt mit dem Pascha das Osterfest. Zwei Tage vorher beschließen die Hohenpriester gegen ihn vorzugehn, ehe das Fest eintrete. Man muß denken, daß dieser Beschluß nicht bloß gefaßt, sondern auch ausgeführt wurde, da das Gegenteil nicht gesagt wird und die Annahme nahe liegt, daß der ohne Zweifel geheime Beschluß nur aus der Ausführung erschlossen sei. Nichtsdestoweniger wird die eilige Sache doch auf den zu vermeidenden und in der Tat sehr ungeeigneten Zeitpunkt verschoben; in ihrer heiligsten Nacht verhaften die Juden Jesum und urteilen ihn ab, und am heiligsten Tage übergeben sie ihn dem heidnischen Landpfleger zur Kreuzigung. Das letzte Abendmahl ist dann das Paschamahl, wird indessen trotzdem davon unterschieden und in eigentümlicher Weise darauf gepfropft. Auch sonst empfindet man Schwankungen und Unstimmigkeiten. Die Verurteilung erfolgt auf das Messiasbekenntnis; dies wird als Gotteslästerung bezeichnet, kann aber nach jüdischen Begriffen keine solche sein. In der Anklage der Zeugen besteht vielmehr die Gotteslästerung in der Tempellästerung, und diese zurückzudrängen lagen für die christliche Gemeinde in Jerusalem Gründe vor. Die eigenmächtige Tempelreinigung ist ebenfalls zurückgedrängt; sie hat offenbar den ersten Anlaß zum Einschreiten der Hohenpriester gegeben (11, 27 ss.), aber das wird verdunkelt durch die zwischenein geschobene zweite Hälfte der Geschichte vom verfluchten Feigenbaum. Die treulose Flucht der Jünger wird auch einigermaßen zur Seite geschoben, nach 16, 7 sollen sie sogar auf Jesu eigenen Befehl nach Galiläa gegangen sein. Wenn indessen in solchen Fällen eine Überarbeitung statt gefunden hat, so hat dieselbe bei Markus doch das Ursprüngliche noch nicht verwischt. Etwas Anderes ist es, daß auch in der Passion die Erzählung, trotz ihrer Ausführlichkeit, gar manche Punkte auffallend im Unklaren läßt. Der Verrat und der Verräter bleiben ganz geheimnisvoll. Unvorbereitet kommen allerhand Beziehungen Jesu zu Personen in und um Jerusalem zu Tage. Zum teil sind dieselben anonym,

wie der Mann, bei dem das Pascha gehalten wird, die salbende Frau, und der nackend fliehende Jüngling. Zum teil treten sie plötzlich mit Namen auf, wie alte Bekannte; so Simon der Aussätzige und besonders Joseph von Arimathia. Letzterer figurirt in der Auferstehungsgeschichte, und ebenfalls in dieser die in Jesu Gefolge nach Jerusalem gekommenen Weiber, die hier deshalb nötig sind, weil die Jünger sich aus dem Staube gemacht haben. Ganz bei wege erfahren wir schließlich in einer Art Parenthese (15, 42) den Wochentag der Kreuzigung, während vorher niemals Wochentage vorkommen. Der Freitag wird wahrscheinlich deshalb an dieser verspäteten Stelle nachgetragen, weil die Auferstehung auf den Sonntag fallen soll.

Man braucht die Passion nicht auszuschließen bei dem Urteil, daß dem Evangelium Marci im Ganzen die Merkmale der Historie abgehn. Unsere Wißbegier bleibt unbefriedigt. Nichts wird motivirt und durch Präliminarien erklärt. Wie der Hintergrund, ebenso fehlt der pragmatische Nexus. Von Chronologie ist keine Spur, nirgend findet sich ein festes Datum. Geographische Anschauung ist zwar deutlich vorhanden und die Situation wird in der Regel angegeben, wiewol öfters unbestimmt: ein Haus, Berg, einsamer Ort irgendwo. Aber der örtliche Zusammenhang des Geschehens, das Itinerar, läßt doch fast ebenso viel zu wünschen übrig wie der zeitliche; sehr selten wenn überhaupt erscheint beim Wechsel des Schauplatzes eine Übergangsstation. Die einzelnen Stücke werden oft lebhaft und zwar ohne unsachliche, bloß rhetorische Mittel vorgetragen, stehn jedoch meist anekdotisch neben einander, rari nantes in gurgite vasto. Sie reichen nicht aus als Stoff für ein Leben Jesu. Man hat auch nicht den Eindruck, daß ein Versuch derer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, vorläge, Anderen eine Anschauung von seiner Person zu geben. Einige charakteristische Züge sind zwar vorhanden. Er beobachtet die Leute, die in den Opferstock werfen, er kennt die Menschen und die Herzen. Freund und Feind fühlen seine Überlegenheit, ohne daß er sie ausdrücklich hervorzuheben braucht; er ragt einsam über seine Umgebung hervor, auch über seine Jünger, bei denen man sich wundert, daß er sie hat. Dabei ist er aber nichts weniger als kalt; Leidenschaftlichkeit der moralischen Empfindung kennzeichnet ihn. Er erliegt der heiligen Sympathie in Entrüstung gegen die Oberen des Volkes und in Mitleid mit den Niederen. Das helfende Mitleid liegt sowol

seiner Lehre als seinen Wundern zu grunde, er sorgt für Seele und Leib der Bedürftigen, ist zugleich Lehrer, Arzt und gelegentlich auch Wirt. Aber im Markus tritt dies Motiv der Heilwunder nur wenig hervor. Sie sollen hauptsächlich Machtbeweise des Messias sein. Markus schreibt nicht de vita et moribus Jesu, er hat nicht die Absicht seine Person anschaulich oder gar begreiflich zu machen. Sie ist ihm aufgegangen in ihrem göttlichen Beruf; er will dartun, daß Jesus der Christus sei. Er wird zwar als solcher von den Aposteln erst seit der Reise nach Jerusalem erkannt, ist es aber tatsächlich schon seit der Taufe, seit dem Anfange seines öffentlichen Auftretens — und wenn nicht seine Worte, so verraten ihn doch seine Werke. Sie erscheinen wenigstens ex post als Äußerungen seiner Messianität; in diesem Licht stellt sie Markus dar, als Beispiele für einen Beweis, den er führen will, und darum gehören sie in das Evangelium von Jesu Christo. Aufdringlich ist er dabei freilich nicht; er unterstützt den Eindruck, den nach seiner Meinung die Sachen selber hervorrufen müssen, lediglich durch Aussagen der Dämonen, welche heller sehen als die Jünger. Niemals führt er den Schriftbeweis: das ist geschehen, damit erfüllet würde usw.

Eine durch den Zweck beschränkte Auswahl aus vorhandenem Stoff hat indessen Markus selber schwerlich getroffen. Schon die mündliche Überlieferung, die er vorfand, wird unter dem Einfluß des selben Gesichtspunktes, von dem er ausgeht, zusammengeschrumpft sein. Er verschweigt dies und jenes, was er als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann, z. B. die Namen der Eltern Jesu. Aber er hat doch seinen Nachfolgern an eigentlich Geschichtlichem wenig nachzulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert. Die Überlieferung, die er bucht, ist verhältnismäßig reich für Jerusalem, dagegen arm für Galiläa — ähnlich wie die über Muhammed reich für Medina und arm für Mekka. Dieser Unterschied ließe sich kaum begreifen, wenn er auf die Urjünger zurückginge. Die galiläischen Erzählungen sind auch innerlich meist nicht so beschaffen, daß sie auf diese zurückgeführt werden könnten. Soll etwa Petrus der Gewährsmann sein für die plötzliche Berufung der vier Menschenfischer? soll er das Wandeln auf dem See oder das Ausfahren der bösen Geister in die Säue bezeugt haben, die Heilung des blutflüssigen Weibes durch die Kraft eines Kleides, des Stummen und des Blinden durch Speien? Und warum wird nicht Mehreres und nicht Zu-

verlässigeres über den Verkehr des Meisters mit seinen Jüngern berichtet? Es scheint vielmehr, daß die erzählende Überlieferung im Markus nicht vorzugsweise von den Vertrauten Jesu ausgegangen ist. Sie hat großenteils eine etwas derb volkstümliche Art, wie sie denn auch erst durch längeres Umlaufen in der Leute Mund zu der ungemacht drastischen Ausgestaltung gekommen sein wird, in der sie uns vorliegt.[1]) Dem populären Geschmack entsprachen die Wunder und Teufelaustreibungen, die Recognitionen Jesu durch die Dämonen, und sie besaßen vielleicht auch als „Zeichen" der Messianität am meisten werbende Kraft bei der Missionspredigt des Evangeliums für die Kreise, aus denen sich das Christentum vorzugsweise rekrutirte. Markus nahm auf, was die Tradition ihm bot. Die Zusammenstellung des Stoffes in den drei Teilen ist sein Werk. Sie schließt natürlich eine Redaktion ein; dazu gehören Einleitungen und Schlüsse, Übergänge, kurze Übersichten, Verzeichnisse, mitunter auch Angaben von Adressen namentlich bei solchen Worten und Reden Jesu, die ausnahmsweise nicht von vornherein mit einer Geschichte verbunden waren.

3. Hat nun bloß eine Redaktion des mündlichen Stoffes stattgefunden von seiten dessen, der ihn zuerst ordnete und niederschrieb? Ist uns die erste Niederschrift erhalten geblieben? oder ist diese später noch weiter redigirt, d. h. bearbeitet und vermehrt worden? Die alte Frage, ob der uns vorliegende Markus der Urmarkus sei, wird gegenwärtig lebhaft besprochen. Sie darf freilich nicht von dem synoptischen Problem ausgehn, da sonst die Gefahr entstünde, daß dessen gegebene Grundlagen gefälscht würden. Auch die Sprache des Markus gibt keinen Anlaß sie aufzuwerfen und kein Mittel sie zu beantworten; sie ist nicht verschiedenartig und

[1]) Jülicher (Einleitung 1901 p. 293) sagt, hinter unsern griechischen Markus eine hebräische oder aramäische Urschrift zu schieben, sei ein ganz geschmackloser Einfall, denn die sprachliche Originalität unseres Markus habe ein Übersetzer nicht schaffen können. Griechische Idiotismen, Abweichungen von der uns geläufigen Literatursprache, sind aber nichts Individuelles, und die wahre formelle Originalität des Markus hängt keineswegs von der bloßen Sprache ab, sondern besteht im Aramäischen ebenso gut wie im Griechischen, wenn auch im Aramäischen allerhand Unbeholfenes verschwindet. Sie wird außerdem von Markus nicht geschaffen, sondern vorgefunden sein; denn die mündliche Tradition überliefert den Stoff keineswegs formlos, und sie verbessert allmählich die Form, bis sie so bleiben kann. Vgl. die Äußerung Herders p. 43 n. 1.

überall schimmert gleichmäßig das Aramäische durch. Wol aber erwecken gewisse innere Unebenheiten der Form und des Inhalts Zweifel an der Einfachheit und Ursprünglichkeit der gegenwärtigen Gestalt des Markus.

Daß ein paar kleinere Interpolationen stattgefunden haben, wird sich nicht bestreiten lassen: vgl. meine Noten zu Mc. 1. 2. 3. 4, 11. 12. 9. 13. Etwas anders sind die Glossen zu beurteilen, in denen Wörter und Begriffe, die griechischen Lesern fremdartig sein mußten, erklärt werden. Man muß sie als Zutaten des Übersetzers betrachten, wenn der Autor aramäisch schrieb.[1]) Sie treten etwas ungleichmäßig auf. Bei Καναναῖος (3, 18) vermißt man die Erklärung und bei Βαρτιμαῖος (10. 46) würde man sie lieber entbehren, da vielmehr ein komponirter Eigenname vorliegt wie in Bartholomäus und Bargiora. Die von Γολγαθᾶ (15, 22) führt irre: Lukas (23, 33) hat das Richtige, wie er auch Καναναῖος richtig als ζηλώτης versteht. Die von κορβᾶν (7, 11) ist so insignifikant, daß sie dem Autor kaum zugetraut werden kann. Denn mit der wörtlichen Wiedergabe durch δῶρον ist hier nichts getan. Das Wort bedeutet an dieser Stelle in Wirklichkeit etwas ganz anderes, wie man längst erkannt hat; der Sinn ist: ich verschwöre, dir irgend etwas zu gut zu tun. Den merkwürdigsten Belag für diesen Sprachgebrauch liefert Josephus contra Apionem 1, 167. „Theophrast sagt in seinem Buche περὶ νόμων, daß die Gesetze der Tyrier verbieten, fremdländische Eide zu schwören, und er zählt unter anderen Beispielen den κορβᾶν genannten Eid auf — diese Schwurformel aber möchte sich sonst nirgends finden als nur bei den Juden." Daß der Forschungseifer der Aristotelesschüler auf Umwegen jüdische Antiquitäten zu Tage gefördert hat, die dem Verständnis des Evangeliums zu nutz kommen, sollte man sich nicht träumen lassen; Josephus ist stolz darauf.

Das sind jedoch Kleinigkeiten, die fast der Textkritik verfallen. Bei der literarischen Frage, die wir aufgeworfen haben, kommen andere Erscheinungen in Betracht. Die Geschichten von der Speisung der Tausende, der Fahrt über den See und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden in Bethsaida durch Speichel werden in der selben Reihenfolge zweimal hinter einander erzählt; sie können nicht neben einander bestehn und nicht gleich

[1]) Als Beweis der Übersetzung können sie natürlich nicht gelten.

ursprünglich sein. Es liegt darin vielmehr eine Zusammenstellung inhaltlich identischer Varianten vor. Desgleichen in der zwiefachen Vorstellung eines Kindes als Vorbild für die Jünger (Mc. 9, 36. 10, 13). Ebenso ist die Säemannsparabel ursprünglich nur eine gewesen; die Anhängung der fremden Sprüche in Mc. 4, 21—25 begreift sich nur, wenn das Thema erschöpft ist und nicht hernach noch einmal aufgenommen wird. Die zweite Parabel (4, 26—29) erscheint in der Tat als bloße Variante der ersten; die dritte (4, 30—32) verrät ihr späteres Alter durch den bei Markus sonst in dieser Weise nicht vorkommenden Begriff des Reiches Gottes, der zu Matthäus hinüberleitet. Selbst der Kommentar für die Jünger, welcher der ersten Parabel beigegeben wird (4, 10—20), steht nicht auf gleicher Stufe mit ihr selber, und das selbe gilt von dem ähnlichen Falle 7, 17—23 im Verhältnis zu 7, 1—15. Auch größere Einlagen von anderer Art hat man Grund zu vermuten. Dahin gehören das Verzeichnis der Apostel (3, 13—19) und der Bericht über ihre Aussendung zur Mission (6, 7—13). Ferner allerlei Stücke in der Passion. Der Nachtrag zur Verfluchung des Feigenbaums (11, 20—25) zerstört den Nexus zwischen der Tempelreinigung und der Frage der Hohenpriester nach der Befugnis dazu. Die offene Feindschaftserklärung gegen die jüdischen Oberen in der Parabel vom Weinberge (12, 1—12) entspricht durchaus nicht dem sonstigen vorsichtigen und ausweichenden Verhalten Jesu ihnen gegenüber. Die große eschatologische Rede (13, 3—37) ist eine Erweiterung des vorhergehenden kurzen Drohworts Jesu betreffend die gänzliche Zerstörung des Tempels (13, 1. 2), hat aber in Wirklichkeit einen ganz anderen Inhalt, da sie in ihrem jüdischen Kern die Zerstörung des Tempels nicht in Aussicht nimmt und in ihrem christlichen Anhang dieselbe schon als geschehen betrachtet. In der Geschichte von der Salbung Jesu durch eine ungenannte Frau zu Bethanien, welcher Ort als Quartier Jesu bei Markus sonst nicht genannt wird (14, 3—9), wird sein nahes Begräbnis als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, ohne vorhergehende Ankündigung seines Todes. Schon das ist eine auffallende Prolepse, noch mehr aber die feierliche Versicherung Jesu, daß die Tat der Frau mit zum Inhalt der apostolischen Verkündigung des Evangeliums von ihm gehöre: sie hat nicht von vornherein dazu gehört, und zur Erhaltung des Gedächtnisses der Täterin wäre vor allem ihr Name nötig gewesen, der verschwiegen wird. Auch einige

Reden oder Worte sind wunderlich angehängt. In 8, 11. 12 unterbricht Jesus die Fahrt über den See und geht irgendwo an Land, bloß damit die Pharisäer hervorschießen und mit ihm anbinden können. Die Aufforderung, man solle beim Gebet nur Glauben haben, so werde es erhört werden (11, 22—25), soll dadurch veranlaßt sein, daß der Feigenbaum auf die Verwünschung Jesu sofort verdorrte; zu diesem Zweck muß der Fluch als Gebet aufgefaßt werden und seine Erfüllung als Gebetserhörung. In Wirklichkeit paßt der Spruch „ich sage euch, wer zu dem Berge da spräche: heb dich und stürz in den See, und in seinem Herzen nicht zweifelte, sondern glaubte, daß sein Wort geschähe, dem würde es geschehen" gar nicht zu diesem Anlaß; er paßt überhaupt nicht nach Jerusalem (denn da konnte nicht mit dem Finger auf einen Berg am See gewiesen werden), sondern nach Kapernaum oder einem andern Ort am galiläischen Meer. Hervorzuheben sind ferner noch Fälle von gekünstelter und verzerrter Verknüpfung. Die Beelzebulperikope (3, 22—30) ist höchst verzwickt zwischen Anfang (3, 20. 21) und Schluß (3, 31—35) der Perikope über den Einheimsungsversuch der Verwandten eingeschachtelt, in ganz anderer Weise wie die Episode von der Heilung der Blutflüssigen in die Jairusgeschichte. Und in Kapitel 6 ist, wie wir gesehen haben, der ursprüngliche Pragmatismus, wonach Herodes den Anlaß zur Flucht Jesu über den See gibt, zerstört und ein anderer an die Stelle gesetzt, wonach Jesus über den See fährt, damit seine von der Missionsreise ermüdeten Apostel sich dort erholen können: der König steht nun ganz verloren an dieser Stelle, hat für das Leben Jesu gar keine Bedeutung und dient nur dazu, eine lange Interpolation über das Ende des Täufers einzuschieben. Daß in der Passion Ähnliches vorkommt, ist gleichfalls schon gesagt worden.

Diese Erscheinungen sind nun freilich verschiedenartig und meist nicht eindeutig. Die mündliche Tradition war von Natur incohärent, sie enthielt Varianten und verschiedenen Entwicklungsstufen angehörige Bestandteile, die der erste evangelische Schriftsteller nahm wie er sie fand und ordnete. Schon er mag mitunter nicht gewußt haben, wo er die Reden und Worte Jesu passend unterbringen sollte; sie von der Erzählung zu isoliren, daran hat er nicht gedacht. Wie alt ferner die Zusammenstellung der beiden Speisewunder ist, erhellt daraus, daß auf ihre Vergleichung mit einander sich eine Ansprache Jesu an die Jünger gründet (8, 17—21).

Aber man kommt doch nicht überall aus mit einer Redaktion bloß der mündlichen Überlieferung, z. B. nicht bei dem Abbrechen der Pointe von dem Auftreten des Herodes. Und man hat auch keinen Grund sich gegen die Annahme zu sträuben, daß in unserem Markus auch noch nach der ersten Niederschrift, wenngleich vor der Übertragung ins Griechische, eine Überarbeitung statt gefunden hat. Das Wichtigste ist allerdings die Anerkennung, daß überhaupt sekundäre Stücke in der Tradition vorkommen. Ob sie zugleich literarisch sekundär sind, ist eine untergeordnete und meist nicht sicher zu entscheidende Frage. Jedenfalls muß man darauf verzichten, den Urmarkus reinlich herauszuschälen und gar die Stufen der Redaktion nachzuweisen. In den Erzählungsbüchern des Alten Testaments liegt die Sache ganz anders, und auch dort kann die literarische Analyse zum Kinderspiel ausarten.

§ 6. Markus bei Matthäus und Lukas.

Markus ist den beiden anderen Synoptikern schon in derselben Gestalt und in dem selben Umfang bekannt gewesen, wie wir ihn jetzt haben. Sie haben den aramäischen Text vielleicht noch einsehen können, aber in der Regel den griechischen benutzt, wenngleich nicht notwendig überall in der Form, wie ihn unsere Handschriften überliefern. Denn sie stimmen vielfach im griechischen Wortlaut mit ihm überein, und sie verbessern den griechischen Ausdruck, indem sie eine schon vorhandene Version überarbeiten, grade in den Markusstücken. Namentlich bei Matthäus unterscheiden sich diese durch ihre glattere Sprache einigermaßen von den nicht aus Markus stammenden Lehrstücken. Durch solche Lehrstücke wird sowol bei Matthäus als bei Lukas der Erzählungsfaden des Markus unterbrochen, so daß man ihn zuweilen völlig aus den Augen verliert. Man kann die Einschaltung des gesetzlichen Stoffs in den geschichtlichen Zusammenhang des Pentateuchs vergleichen.

1. Bei Matthäus präsentiren sich die dem Markus entsprechenden Stücke in folgender Ordnung: §§ 1—5 . . 9 . . 7 . . 25. 26. 10—12. 27 . . 16. 29 . . 13—24 . . 28. 30—48 . . 49—51 . . 52—60 . . 61—68 . . 69—90.[1]) Die drei Hauptabschnitte des Markus lassen sich

[1]) Die beiden trennenden Punkte bedeuten eine Unterbrechung des Markusfadens durch anderweitigen Stoff.

noch erkennen. In den beiden letzten ist die Reihenfolge der Stücke, die ich in meiner Übersetzung nach Paragraphen numerirt habe, nicht verändert, sondern nur im ersten. Die Aufzählung der Apostel (§ 16) ist mit ihrer Aussendung (§ 29) vereinigt. Die Heilung von Petri Schwieger (§ 7) hinter die des Aussätzigen (§ 9) zu verlegen, dazu nötigte die in Markus eingelegte Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum, die am Tor erfolgt, während jene innerhalb der Stadt. Die §§ 27 (38. 41 = Mt. 9, 18—34) und 29 sind wegen der Einschaltung von Mt. 11 vorgeschoben, um die Äußerung 11, 5 in allen Stücken vorzubereiten.[1]) Im Zusammenhang damit wird auch die Vorschiebung von § 25. 26 stehn.

Matthäus legt das Hauptgewicht auf die Lehre Jesu, für die er noch andere Quellen hat als Markus. Sofern auch in Markus Lehr- und Redestoff enthalten ist, teilt er diesen vollständig mit, wenngleich hie und da straffer geordnet und ab und zu etwas erweitert. Aber den eigentlichen Erzählungsstoff wiederholt er ausführlich bloß in der Passion; meist breitet er ihn nicht mit Liebe aus, sondern drängt ihn zusammen und braucht ihn nur als Aufzug für seine Einschläge. Namentlich die Geschichten von dem Gichtbrüchigen, dem Besessenen von Gerasa, Jairus, dem epileptischen Stummen sind durch Verkürzung sehr abgeblaßt. Auch sonst ist manches Detail als gleichgiltig übergangen, wobei es nicht immer ohne Störung des Verständnisses abgeht.

Wunderscheu ist Matthäus ganz und gar nicht. In der Speisungsgeschichte fügt er beide mal hinzu, die Zahl 5000 oder 4000 beschränke sich nur auf die Männer, die Weiber und Kinder seien nicht mit einbegriffen. In der Nazarethperikope wird die Angabe „er konnte dort nicht eine einzige Tat tun wegen ihres Unglaubens“ schon bei Markus (6, 4) nachträglich korrigirt; bei Matthäus (13, 58: er tat dort nicht viele Wunder) ist sie durch die Korrektur völlig verdrängt. Statt „sie brachten ihm alle Kranken und er heilte viele“ (Mc. 1, 32. 3, 10) sagt Matthäus (8, 16. 12, 15): sie brachten viele und er heilte alle. Die fehlenden Wunder in der Passion ergänzt er durch einen allerdings allgemein gehaltenen Zusatz (21, 14). Aber die Heilungen durch magische Berührung (ἁφή) sagen ihm nicht recht zu; die beiden gröbsten

[1]) die Predigt des Evangeliums (11, 5) durch § 29 (Mt. 10), was ich im Kommentar zu sagen vergessen habe.

(§ 38. 41 Mc. 7, 31—37. 8, 22—26) übergeht er ganz und läßt nur in 9, 27—34 merken, daß er sie kennt; die übrigen berichtet er kurz, pour acquit de conscience, weil er an Markus gebunden ist. Das Talitha kumi läßt er aus, weil es wie ein Zauberspruch erscheinen könnte. „Sie brachten die Kinder zu ihm, damit er sie berühre“ (Mc. 10, 13) ändert er (19, 13) ab zu: damit er die Hände auf sie lege und sie segne. Wolgefallen hat er dagegen an Heilungen aus der Ferne μόνον λόγῳ, bei dem Knecht des Hauptmanns von Kapernaum und bei dem kanaanitischen Weibe.[1]) Auch in 8, 16 hebt er das Teufelaustreiben durch das bloße Wort hervor, obwol vorher die kranke Frau durch Berührung gesund gemacht ist. Sehr schön vergeistigt er das Wandeln Jesu auf dem See. Bei Markus handelt es sich um ein ganz äußerliches Mirakel: Jesus hat seine Jünger im Schiff vorausgeschickt und wandert dann selber zu Fuß quer über den See, wobei er zufällig an ihnen vorbeikommt und unbemerkt an ihnen vorübergehn will (Mc. 6, 48 καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς), vermutlich um sie am anderen Ufer zu überraschen. Bei Matthäus bekommt das Mirakel Bedeutung durch eine eingeschobene Episode (14, 28—31): Petrus kann auch auf dem Wasser gehn, so lange er Vertrauen hat; sinkt aber unter, sobald er zweifelt.

Die menschlichen Empfindungen Jesu, die bei Markus hie und da temperamentvoll hervortreten, werden bei Matthäus mehr zurückgedrängt, als schicke sich das nicht recht für ihn. Er nimmt die Kinder nicht in den Arm (19, 15 gegen Mc. 10, 16), wirft keinen Blick voll Liebe auf den reichen Jüngling (19, 21 gegen Mc. 10, 21), redet den Gichtbrüchigen nicht mit τέκνον an (9, 6 gegen Mc. 2, 5) und vermeidet diese Anrede sogar bei den Jüngern (19, 24 gegen Mc. 10, 24), nicht aber bei der blutflüssigen Frau (9, 22. Mc. 5, 34). Er sieht die verstockt Schweigenden nicht voll Zorn an (12, 11 gegen Mc. 3, 5) und bedroht den geheilten Aussätzigen nicht mit Heftigkeit (8, 4 gegen Mc. 1. 43); auch Äußerungen des Unwillens gegen die Jünger werden zuweilen unterdrückt (13, 11. 19, 14 gegen Mc. 4, 13. 10, 14). Er verbietet das Schwert für ihn zu ziehen, er selber könnte Legionen von Engeln zu seiner Hilfe aufbieten, widersteht aber der Versuchung (26, 51—54). Er hat die Macht und wendet sie nur nicht an. Er merkt nicht bloß die Gedanken

[1]) wo bei Markus das Fehlen der ἀφή sehr auffällt.

der Menschen, sondern er weiß sie.[1]) Daß er das Prädikat ἀγαθός von sich abweist und nur auf Gott beschränkt, läßt Matthäus nicht gelten und empfindet es dem entsprechend als Schwierigkeit, daß er sich der Taufe εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν unterzieht. Er ist sündlos, weil er der Messias ist, als welchen ihn schon der Täufer anerkennt (3, 14). Seine Messianität bekundet sich von Anfang an viel offener als bei Markus. Sie wird nicht bloß von Matthäus unterstrichen durch den Schriftbeweis, sondern auch Jesus selber hält sie von Anfang an nicht latent.

Die Jünger wissen, wer er ist, und glauben an ihn. Der Tadel Mc. 4, 13 wird Mt. 13, 16. 17 ersetzt durch eine Seligpreisung; die wiederholten Angaben bei Markus, daß sie von den Eröffnungen Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung nichts begriffen, fehlen bei Matthäus insgesamt. Ihr Verhältnis zum Meister erscheint bei ihm viel intimer. Er zieht sich nicht zurück von ihnen, um einsam zu beten. Er nennt nur sie seine Brüder (12, 49), nicht wie bei Markus die Zuhörer insgesamt, wenn sie den Willen Gottes tun. Er richtet auch seine Ansprachen vorzugsweise an sie, während er sich in der ersten Hälfte des Markus regelmäßig an ein unterschiedsloses Publikum wendet.

2. In der inneren Differenz von Markus stimmt Lukas mit Matthäus wesentlich überein, und öfters in den selben Fällen. Die ἀφή wird 4, 39 ausgelassen und anderswo durch Handauflegen ersetzt; das Beten Jesu vermittelt in 3, 21. 9, 29 die Wunder. Seine Affekte werden abgeschwächt: nicht er zürnt 6, 6—11 den Pharisäern, sondern sie vielmehr geraten in unsinnige Wut gegen ihn. Seine Übermenschlichkeit steigert sich. Er fragt die Gegner nicht, sondern weiß ihre Gedanken im voraus (6, 8 gegen Mc. 3, 4). Petrus fällt ihm bei seiner Berufung zu Füßen und sagt: geh von mir weg, ich bin ein sündiger Mensch. Er offenbart sich gleich bei seinem öffentlichen Auftreten in Nazareth als den Messias und führt selber den Schriftbeweis dafür (4, 16ss.). Die Jünger erkennen ihn an, sie nennen ihn bisweilen κύριε, niemals aber διδάσκαλε, wie die Außenstehenden, sondern vielmehr ἐπιστάτα. Wenn er einsam betet, so sind sie doch dabei (9, 18). Sie werden nicht

[1]) Die Varianten ἰδών und εἰδώς oder γνούς bei dieser Gelegenheit finden sich allerdings nicht bloß zwischen den Schriftstellern, sondern auch zwischen den Handschriften.

gescholten, so daß sogar die scharfe Zurückweisung des Petrus (Mc. 8, 33. Mt. 16, 23) wegfällt. Von ihrer schimpflichen Flucht nach Galiläa beim Tode des Meisters verlautet nichts.

Dabei ist jedoch Lukas nicht von Matthäus abhängig. Äußerlich weicht er in der Benutzung des Markus stark von ihm ab. Die Reihenfolge ist bei ihm: § 1—4 .. 6—8 .. 9—16 .. 19—21. 18. 25—27. 29—32. 43—48 .. 50—54 .. 55—90. Sie entspricht der des Markus weit mehr als bei Matthäus. Sie ist auch weniger oft durch anderweitigen Stoff unterbrochen, da dieser meist in einer großen Einschaltung (zwischen § 48 und 50) untergebracht ist, zeigt allerdings mehr Lücken. Dagegen sind die drei großen Perioden verwischt und anders geteilt. Der Aufenthalt in Kapernaum wird beschnitten und umfaßt nur § 1—16 (4, 16—7, 50). Das Weitere, was bei Markus und Matthäus noch in diese erste Periode fällt, fällt bei Lukas schon in die zweite, in die Zeit der galiläischen Wanderung, welche scharf abgehoben wird und § 18—48 (8, 1—9, 50) umfaßt. Ein neuer Abschnitt beginnt da, wo die unstete Wanderung in die Reise nach Jerusalem übergeht, die bei Lukas nicht durch Peräa, sondern durch Samarien führt. Er reicht von 9, 51—18, 14 und enthält gar keine Markusstücke und vieles dem Lukas ganz Eigentümliches — es ist die vorhin erwähnte große Einschaltung zwischen § 48 und 50 (Mc. 9, 33—50 und 10, 13—16). Mit 18, 15 wird der Markusfaden, ohne daß es äußerlich markirt wird, wieder aufgenommen und zu Ende geführt.

Mit der Verwischung der drei Perioden, die ja auch örtlich unterschieden sind, hängt die Verwischung des Lokals zusammen. Seit dem Abschied von Kapernaum schwebt Alles über dem Boden; wir könnten ganz vergessen, wo wir sind, wenn wir nicht gelegentlich (13, 22. 17, 11) mit Fleiß daran erinnert würden. Namentlich in der samarischen Wanderung (9, 51 –18, 14) ist sowol der örtliche wie der zeitliche Rahmen vollkommen gesprengt. Für die wenigen Tage, die sie nur dauern kann, ist ihr Inhalt außerordentlich reich. Es ist alles Mögliche in dieses Fach hineingestopft. Jesus ist wie auf einer Missionsreise in heidnischem oder halbheidnischem Lande, aber doch keineswegs in der Fremde. Die veränderte Situation macht sich gar nicht fühlbar; er findet nicht nur überall Bekannte, die ihn einladen und bewirten,[1])

[1]) Nur bei Juden durfte er essen, und die Wirte sind auch immer Juden.

sondern hat auch stets das selbe Publikum wie sonst zur Verfügung, Volk und Jünger, Pharisäer und Schriftgelehrte, Zöllner und Sünder. In 13, 31 sieht man deutlich, daß er sich in Wahrheit gar nicht unterwegs in Samarien befindet, sondern daheim in Kapernaum; andrerseits gehört die Rede 13, 1—5 eigentlich nach Jerusalem. Lukas scheint den Ort eines Geschehnisses für gleichgiltig zu halten; er nennt Golgatha nicht mit dem eigentlichen Namen und Gethsemane überhaupt nicht. Er selber steckt in der palästinischen Geographie nicht drin und schreibt auch für Leser, denen sie fremd ist. Er vermeidet ihretwegen nach Kräften fremdländische Ausdrücke, er hält es für nötig zu sagen, Kapernaum sei eine galiläische Stadt und die Landschaft von Gerasa liege gegenüber von Galiläa: den See von Gennesar, der daheim Meer hieß, nennt er λίμνη. Unter Judäa begreift er öfters Galiläa (und vielleicht Peräa), was dem einheimischen Sprachgebrauch schwerlich entspricht. Darauf ist schon hingewiesen, daß es ihm nichts macht, die Reise durch Samarien nach Jerusalem ebenso über Jericho zu führen, wie die durch Peräa bei Markus und Matthäus über Jericho geht. Dem entsprechend scheint es mangelnde Vertrautheit mit der Landessitte zu verraten, wenn er von einem Ziegeldach[1]) und von einem Sarge als ortsüblichen Dingen redet, wenn er als kleine Münze an stelle des Kupfers bei Markus beide mal Silber setzt. Im Streit mit den Schriftgelehrten und Pharisäern geht Jesus bei ihm nicht mehr so in das jüdische Detail ein wie bei Markus und Matthäus.

Nicht wenige Perikopen des Markus fehlen bei Lukas. So die Ableger des Gleichnisses vom Säemann (8, 14—18); da könnte man denken, er habe noch einen „Urmarkus" einsehen können, worin sie noch nicht standen. Meist verraten sich jedoch Spuren der Bekanntschaft; so mit § 35 (11, 38), § 48 (9, 46ss. 17, 1ss.), § 49 (16, 18), § 53 (22, 24—28), § 58 (17, 6s.). § 75 (22, 31—34). Gewicht hat man darauf gelegt, daß die auffallende Wiederholung der Varianten in Mc. 6, 34—8, 26 bei Lukas wegfällt. Er erzählt die Speisungsgeschichte nicht zweimal, zieht aber die spätere Variante vor, weil sie bei Markus voransteht, und bringt sie in Verbindung mit der Aussendung und Rückkehr der Apostel, d. h.

[1]) Die Ziegel (5, 19) fehlen allerdings in der Syra, aber nicht in D und in der Latina.

mit Stücken, die am wenigsten zum Grundstock der Markustradition gehören können. Er berichtet ferner bloß das Wunder, die Speisung, übergeht die gleichmäßig in beiden Variantengruppen des Markus sich daran schließende Überfahrt über den See nach Bethsaida, und läßt dann auch das dadurch vorbereitete Cäsarea Philippi als Ort des Petrusbekenntnisses aus. Statt der dreifachen Seefahrt des Markus erwähnt er nur eine, jedoch an einer Stelle, wo sie pragmatisch (als Einleitung dazu, daß Jesus das Gebiet des Herodes verläßt) nichts zu bedeuten hat, sondern lediglich einen Ausflug und ein Wunder bedeutet. Es ist also nicht an dem, daß Lukas hier nur den Urmarkus wiedergibt; er hat vielmehr den uns vorliegenden Markus vor sich gehabt und daran Kritik geübt. Seiner Kritik ist wol auch die Interpolation über das Ende des Täufers (Mc. 6, 17—29) zum Opfer gefallen, deren Inhalt er schon in 3,19 vorausnimmt. Man darf ihm so etwas zutrauen, denn er gibt sich im Vorwort als Historiker. Daher auch seine Bemühungen um die Chronologie (2, 1. 2. 3, 1. 2), Notizen wie 13, 1. 19, 22. 27, aus denen man irrig eine Benutzung des Josephus hat erschließen wollen, und die Angabe (22, 25), daß die Könige (z. B. der Parther) sich gern εὐεργέται nennen ließen. Daß er mit untauglichen und der Natur des evangelischen Überlieferungsstoffes widersprechenden Mitteln arbeitet, ist kein Beweis gegen die Absicht des Versuchs.

Für eine Anzahl von Markusstücken treten bei Lukas Varianten ein, gewöhnlich an anderen Plätzen. In 4,16—30 wird die Nazarethperikope (§ 28), die bei Markus hinter der Kapernaumperiode steht, vor dieselbe geschoben. Jesus eröffnet seine Wirksamkeit in der Synagoge seiner Vaterstadt,[1]) stellt sich sofort Allen als den (durch die Taufe) mit dem Geiste gesalbten (χριστός) Erfüller der Weissagung vor, sagt voraus, daß die begeisterte Aufnahme, die er findet, bald ins Gegenteil umschlagen werde, benutzt diesen zukünftigen Umschlag schon jetzt zu einer Absage nicht bloß an die Nazarener, sondern auch an die Juden überhaupt, zu denen er in Wahrheit nicht gesandt sei, und erregt dadurch einen begreiflichen Zornesausbruch, der dazu dient, seine Auswanderung nach Kapernaum zu erklären. In 5, 1—11 wird statt der beiden Brüderpaare (§ 5) nur Petrus zum monarchischen Vertreter des Apostelturns

[1]) Es ist bemerkenswert, daß nur Lukas ein Beispiel der Lehrweise Jesu in der Synagoge gibt; bei Markus und Matthäus findet sich das nicht.

berufen, nach einem wunderbaren Fischfang, dem Symbol des Menschenfangs im Netz der christlichen Mission. In 7, 36—50 wird die Salbung Jesu durch eine Frau bei einem Gastmahl im Hause Simons (§ 70) umgearbeitet. Simon ist ein Pharisäer, die Frau eine Hure; ihre Tat erregt nicht, als Verschwendung, den Unwillen der Jünger, sondern der pharisäische Wirt nimmt Anstoß daran, daß Jesus sich so etwas von einer Hure gefallen läßt, die er als Prophet doch erkennen müßte: zum Schluß wird ihm die Moral applicirt, daß ihre Liebe seine Gerechtigkeit sehr in den Schatten stelle. In 10, 25—37 wird die Perikope vom fragenden Schriftgelehrten (§ 63) antecipirt und als Anlaß benutzt, um eine lehrreiche Geschichte anzuknüpfen; er fragt aber in böser Absicht, denn einen ehrlich nach der Wahrheit suchenden Schriftgelehrten, den Jesus wie bei Markus lobt, kann Lukas sich so wenig vorstellen wie Matthäus (22, 34ss.). Auch 11, 27. 28 ist eine Variante zu § 18: Maria tritt nicht feindlich gegen Jesus auf, sondern wird als seine Mutter von einem begeisterten Weibe selig gepriesen, und darauf erfolgt die Antwort: selig seien vielmehr die, welche das Wort Gottes hören und tun. Hier hat aber die Variante das Original nicht verdrängt (vgl. Lc. 8, 19—21), und der Fall gehört in ein anderes Kapitel.

Diese Varianten haben nun nicht wenig zu bedeuten: die Markustradition zeigt sich in ihnen weit von ihrem ursprünglichen Stande entfernt, sehr verändert und aufgeputzt. Das Urteil, welches sich daraus über Lukas ergibt, bestätigt sich weiter durch die Passionsgeschichte. Was da schon teilweise bei Markus ansetzt, allerhand Parasitisches, erscheint bei Lukas ausgewachsen. Die Tempelreinigung wird nur kurz berührt und erscheint durchaus nicht als Anlaß des Einschreitens der Obrigkeit gegen Jesus, sondern eines Tages, da er das Volk im Tempel lehrt und das Evangelium predigt, treten die Hohenpriester und Schriftgelehrten hinzu und fragen: kraft welcher Befugnis tust du das (d. h. predigst du)? Die Tempellästerung verschwindet ganz und gar, und Gegenstand der Anklage ist lediglich der Anspruch auf Messianität, den Jesus freimütig erhebt und aufrecht erhält. Er protestirt nicht bloß gegen das Abhauen des Ohres, sondern setzt es wieder an. Von dem Beschluß der Hohenpriester, ihn noch vor dem Fest zu töten, ist nicht mehr die Rede, und das letzte Abendmahl geht restlos im Paschamahl auf, jede Spur des Unterschiedes ist

getilgt.[1]) Pilatus und Herodes werden sehr geflissentlich entlastet, die Juden haben die ganze Schuld, und sie vollziehen auch die Kreuzigung, nicht die römischen Kriegsknechte, die überhaupt nicht auftreten. Es sind freilich nur die Oberen der Juden gemeint, die Menge erscheint vielmehr sympathisch und gibt Jesu das Trauergeleit. Bemerkt zu werden verdient besonders, daß das beredte Schweigen des Martyriums bei Markus durch ein rührseliges rhetorisches Element gestört wird. Jesus unterredet sich auf seinem letzten Gange erbaulich mit dem jammernden Gefolge und sogar noch am Kreuz mit den Schächern. Seine verzweifelte Frage „warum hast du mich verlassen" wird ausgelassen, wie denn auch die Depression in Gethsemane gemildert wird. Dafür tut er am Kreuz mehrere gottergebene Aussprüche; er verscheidet nicht mit einem lauten Schrei, sondern mit den Worten: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. Der eine Schächer gibt ein Beispiel der Bekehrung noch in der letzten Stunde und erhält die Versicherung ihrer Annahme: heute wirst du mit mir im Paradise sein. Von der Flucht der Jünger merkt man nichts mehr, sie bleiben in Jerusalem und erleben dort die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Ausgießung des heiligen Geistes. In allen diesen Punkten steht die Erzählung bei Lukas auf einer anderen und weit entwickelteren Stufe als bei Matthäus. Dieser kürzt zwar mehr als Lukas, hält sich aber doch im Wesentlichen viel treuer an Markus und renovirt ihn nicht so frei und ausschweifend. Lukas bildet gewissermaßen den Übergang zu Johannes. Das zeigt sich namentlich in der Haltung der Passionsgeschichte, in der Reise Jesu durch Samarien statt durch Peräa, und in der Zurückdrängung seiner Wirksamkeit in Kapernaum. Aber auch sonst in Einzelheiten: vgl. 3, 15 mit Ioa. 1, 19s.; 4, 29. 30 mit Ioa. 8, 59; 5, 6 mit Ioa. 21, 11; 10, 38—42 mit Ioa. 11.

§ 7. Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas.

1. Was bei Matthäus und Lukas über Markus überschießt, ist meist Lehrstoff. Bei Matthäus erscheint er zu großen Reden

[1]) Über Lc. 22, 19. 20 vgl. zu Markus p. 123s.

komponirt, bei Lukas stückweise. Matthäus schmiegt ihn mehr an Markus an und verschmilzt ihn öfters damit, Lukas gibt ihm aparte Situationen und stellt ihn dann großenteils an einer einzigen Stelle zusammen, in der samarischen Einschaltung, die den Faden der Haupterzählung völlig unterbricht.

Der betreffende Stoff deckt sich in starkem Umfange bei Matthäus und Lukas. Die Reihenfolge der wichtigeren gemeinsamen Stücke möge durch eine vergleichende Übersicht veranschaulicht werden.

1. Mt. 3, 1—12	Johannes der Täufer	Lc. 3, 1—17
2. Mt. 4, 1—11	Versuchung Jesu	Lc. 4, 1—15
3a. Mt. 5, 1—12	Bergpredigt	Lc. 6, 20—23
3b. Mt. 5, 38—48	Fortsetzung	Lc. 6, 27—36
*Mt. 6, 19—34		*Lc. 12, 22—34
3c. Mt. 7, 1—6	Fortsetzung	Lc. 6, 37—42
*Mt. 7, 7—11		*Lc. 11, 9—13
3d. Mt. 7, 15—27	Schluß	Lc. 6, 43—49
4. Mt. 8, 5—13	Hauptmann von Kapernaum	Lc. 7, 1—10
*Mt. 10, 1 ss. passim		*Lc. 10, 1—12. 12, 1—12. 49—53
5. Mt. 11, 1—19	Über den Täufer	Lc. 7, 18—35
6. Mt. 11, 20—24	Wehe den Städten	Lc. 10, 13—15
7. Mt. 11, 25—30	Kommt her zu mir	Lc. 10, 21—24
8. Mt. 12, 22—37	Beelzebulsperikope	Lc. 11, 14—23
9. Mt. 12, 38—42	Jonaszeichen	Lc. 11, 29—32
10. Mt. 12, 43—45	Kritik der Exorcismen	Lc. 11, 24—26
*Mt. 22, 1—14		*Lc. 14, 16—24
*Mt. 23, 13—36		*Lc. 11, 37—52
*Mt. 23, 37—39		*Lc. 13, 34. 35
*Mt. 24, 1 ss. passim		*Lc. 17, 20—35. 12, 35—46
*Mt. 25, 14—30		*Lc. 19, 11—27

Die hier aufgeführten Stücke sind öfters Reden und Erzählungen zugleich, und zuweilen überwiegt die Erzählung. Die mit Ziffern bezeichneten folgen sich bei Matthäus und Lukas in der selben, ohne Zweifel historischen Ordnung. Sie stammen aus einer einzigen zusammenhangenden Quelle, die man mit Q bezeichnet. Aber auch diejenigen, die nicht in der Reihe stehn, schreibt man dieser Quelle

zu. Ob das so allgemein zulässig ist, läßt sich bezweifeln; indessen ist es vermutlich teilweise berechtigt, z. B. für die Auslassung gegen die Schriftgelehrten (Mt. 23, 13—36. Lc. 11, 37—52) und für die eschatologische Rede (Mt. 24 passim. Lc. 17, 20—35). Diese beiden Stücke sind wenigstens bei Matthäus analogen Stücken des Markus, die in der Passion stehn, gleichgesetzt und mit ihnen verbunden. Dann würde der historische Faden, an dem der Lehrstoff von Q aufgereiht ist, von dem Auftreten des Täufers an bis in die Passion sich erstrecken.

Die Frage, ob Q bei Matthäus oder bei Lukas ursprünglicher erhalten sei, läßt sich nicht rund beantworten. Die mehr stückweise Wiedergabe des Stoffs bei Lukas verdient im Allgemeinen den Vorzug vor der Komposition zu umfangreichen Reden bei Matthäus, dem die Vorliebe für die Siebenzahl im Blute steckt. Aber die Situationen, die Lukas den einzelnen Stücken anweist, verdienen großenteils nicht das Vertrauen, in der Quelle vorgefunden zu sein. Besonders in der großen Einschaltung sind Gruppen, die in Wahrheit nur sachlich zusammengehören, künstlich in einen zeitlichen und örtlichen Rahmen gefaßt, der dann doch nicht hält. Von einem Gastmahl aus wendet sich Jesus, zum teil in Beantwortung an ihn gerichteter Fragen, an die verschiedensten Adressen, an die Gäste, an die Jünger, an das Volk, ohne daß die Situation wechselt, aber auch ohne daß sie festgehalten wird. Das Gastmahl muß bei Lukas überhaupt nicht selten als Gelegenheit herhalten. Dabei ist der Wirt öfters ein Pharisäer oder ein Schriftgelehrter, und auch Simon der Aussätzige hat sich in einen Pharisäer umgewandelt. Das dient dazu, Jesus in Collision mit seinen Widersachern zu bringen. Daß er dann seinen Gastgeber an dessen Tafel ausschilt, muß man in den Kauf nehmen; die Unfeinheit wird indessen nicht ihm, sondern dem Lukas zur Last fallen. Viel passender ist in einem analogen Fall bei Markus der Zöllner Levi der Wirt, und die Pharisäer, die zurecht gewiesen werden, sind zugedrungen.

Nach inneren Merkmalen erscheint die Feldpredigt bei Lukas im Ganzen originaler als die Bergpredigt bei Matthäus; seine Disposition liegt auch bei jenem zu grunde, sein Ton und seine Sprache ist durchweg frischer, gedrungener und volkstümlicher, weniger geistlich und biblisch. Beim Vaterunser ist das Verhältnis ähnlich; jedoch kann man zweifeln, ob es zu Q gehört. In anderen Fällen

gibt Lukas die Quelle deshalb reiner wieder, weil er sie nicht mit Markusparallelen zusammen arbeitet, wie Matthäus zu tun pflegt. Meistens läßt sich indessen ein generelles Urteil über ganze Stücke nicht aussprechen. Erweiterungen und Einschübe haben sie nicht bloß bei Matthäus erfahren, sondern auch bei Lukas, wie die Beispiele Lc. 3, 10—14 oder 6, 24—26 schlagend dartun. Die einzelnen Sprüche haben manchmal bei diesem, manchmal bei jenem ein echteres Aussehen, obgleich die Entscheidung auch da nur selten ganz sicher ist. Mt. 6, 19s. ist verfeinert aus Lc. 12, 33s. und Mt. 10, 37 aus Lc. 14, 26; die Vögel des Himmels (Mt. 6, 26) kommen nicht auf gegen die Raben (Lc. 12, 24): Mt. 5, 40 „wer dein Unterkleid haben will, dem laß auch das Oberkleid" ist eine Verkehrung von Lc. 6, 29 „wer dein Oberkleid haben will, dem laß auch das Unterkleid", denn das Hemd sitzt einem näher als der Rock. Andrerseits ist Lc. 12, 3 eine Verschlechterung von Mt. 10, 27; δώσει πνεῦμα ἅγιον (Lc. 11, 13) eine Korrektur für δώσει ἀγαθά (Mt. 7, 11), εὐαγγελίζεται (Lc. 16, 16) für βιάζεται (Mt. 11, 12), und παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (Lc. 11, 42) für τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (Mt. 23, 23).

Einige Varianten zwischen Herrnsprüchen bei Matthäus und Lukas lassen sich nur aus verschiedener Lesung oder Auffassung eines aramäischen Originals befriedigend erklären, wie p. 36 gezeigt worden ist. Wenn diese Sprüche aus Q stammen, so muß diese Quelle beiden Evangelisten noch aramäisch zugänglich gewesen sein. Daneben haben sie aber in großem Umfange beide eine und die selbe griechische Übersetzung benutzt, wobei freilich der Grad ihrer Übereinstimmung im griechischen Wortlaut bei ganzen Perikopen schwankt.[1]) Ob man zur Erklärung dieses sonderbaren Tatbestandes damit auskommt, daß sie eine vorhandene Übersetzung je nach Ermessen und Belieben bald wörtlich wiederholten, bald etwas veränderten, und bald durch eine neue aus dem Original ersetzten, kommt mir etwas problematisch vor.

2. Sondergut, nur Einem Evangelisten angehörig, findet sich bei Lukas mehr als bei Matthäus, am meisten in der zweiten Hälfte der großen Einschaltung. Es besteht bei beiden vorzugs-

[1]) Beim Vaterunser fällt es im allerhöchsten Grade auf, daß sie es beide nur griechisch gekannt haben, da beiden das unverständliche ἐπιούσιος gemeinsam ist.

weise aus sogenannten Parabeln, deren gleichen in Q kaum vorkommen. Bei Matthäus sind es richtige Gleichnisse, die mit es ist wie wenn anfangen. Sie sind ausgearbeitete Produkte der Überlegung, nicht aus dem Moment geboren, vielmehr (vom Standpunkte Jesu aus) auf die Zukunft bezüglich. Sie handeln alle vom Himmelreich, als Saatfeld, als Weinberg, als irdischem Arbeitsgebiet der familia dei.[1]) Gott steht als der König oder der Haus- und Gutsherr gegenüber den Sklaven seines Haushaltes oder den Haussöhnen — was auf das selbe hinausläuft: sie arbeiten gemeinsam in seiner Wirtschaft, unterscheiden sich dabei aber sowol durch äußere unwesentliche als auch durch innere wesentliche Unterschiede, und bekommen zum Schluß ihren Lohn, indem sie nach dem inneren Wert ihres Knechtsdienstes gesondert, teils in das Reich der Herrlichkeit aufgenommen, teils verworfen werden. Anders bei Lukas. Seine Specialität sind nicht Gleichnisse, sondern ganz durchsichtige und einer deutenden Entkleidung nicht bedürftige lehrhafte Erzählungen, die auch wol wirklich passirt sein können, wenngleich sie immer eine Moral haben. Vielfach werden darin zwei Typen einander entgegengesetzt: Maria und Martha, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Samariter und die Juden, der verlorene Sohn und sein Bruder, der reumütige und der verstockte Schächer, der Pharisäer und die Hure, der Zöllner und der Pharisäer. Als antithetischer Grundtypus erscheint der des selbstbewußten Gerechten und des armen Sünders, und das Lieblingsthema ist, daß die Bekehrung für keinen in welcher Lage auch immer ausgeschlossen, für jeden notwendig und dem Taugenichts leichter sei als dem Tugendhaften. Lukas hat eine ausgesprochene Vorliebe nicht bloß für die gedrückten, verkommenen und misleiteten ὄχλοι, sondern für verworfene Individuen; er treibt Wucher mit dem Spruch: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Die Beispiele, in denen er seine These immer aufs neue veranschaulicht, haben eine große Familienähnlichkeit unter sich und zugleich auch mit den Variationen und Vermehrungen von Markusstücken, von denen im § 6 die Rede gewesen ist; sie stehn damit auf gleicher Stufe und müssen ebenso beurteilt werden. Es geht ein etwas sentimentaler und ein gleichmäßig literarischer Zug hindurch, die kunstmäßige Ausführung der Situation und die

[1]) familia im ursprünglichen Sinn genommen.

grell kontrastirende Farbengebung fällt auf.[1]) Mag ihr Wert so groß sein wie er will, so können doch diese Novellen des Lukas nicht der alten Überlieferung gleich gesetzt werden. Ihm würde auch die Perikope von der Ehebrecherin anstehn, die im vierten Evangelium interpolirt und durchaus apokryph ist, mag sie gleich dem modernen Geschmack mächtig zusagen.

3. Die Unterschiede des Matthäus und Lukas treten natürlich am meisten in dem Sondergut hervor, wenngleich nicht lediglich darin. Als bezeichnend für Matthäus pflegt man mit vollem Recht sein Interesse für die ἐκκλησία zu betrachten, die nur bei ihm, an zwei Stellen, in das Evangelium hineinragt. In der Tat handelt er von ihr nicht bloß da, wo er sie mit dem eigentlichen Namen nennt, sondern der Sache nach auch in all seinen Parabeln vom Himmelreich. Sie ist dessen irdisches Seminarium. Sie umfaßt, echt katholisch, würdige und unwürdige Mitglieder: die Scheidung zwischen ihnen soll Gott überlassen bleiben und erst beim Endgericht eintreten, wo das Himmelreich aus der vorläufigen Phase in die definitive übergeht. Ein von der Gemeinde (durch Verführer ψευδοπροφῆται, σκάνδαλα) abgeirrtes Mitglied soll man nicht fahren lassen, sondern mit allen Mitteln wiederzugewinnen suchen: nur wenn alle gütlichen Vorstellungen nichts gefruchtet haben, darf zur Exkommunikation geschritten werden (18, 10—17). Leiter der Organisation sind die Lehrer, vor allen Petrus. Als Verwalter des Himmelreichs, d. h. der Gemeinde, trägt er den Schlüsselbund, das Insigne des Hausmeisters. Nicht in formeller Beziehung zum Schlüsselbund steht die Gewalt zu binden und zu lösen, die er auch hat; sie bedeutet die Befugnis festzustellen, was verboten oder erlaubt sei, was gelten soll oder nicht, also die Lehrautorität, die freilich nicht mit theoretischen, sondern mit praktischen Dingen zu tun hat. Bei den Juden wird dieselbe von den Schriftgelehrten ausgeübt, und nach diesem Vorbilde heißen auch die christlichen Vorsteher Schriftgelehrte des Himmelreichs. Matthäus hat die Urgemeinde von Jerusalem vor Augen, welche trotz allem am Judentum fest zu halten suchte. Die Feindschaft gegen die offiziellen Vertreter des Gesetzes äußert sich nirgend bitterer als bei ihm; sie werden nur von ihm schlechtweg als Heuchler bezeichnet, die in Wahrheit nicht sind, was sie zu sein berufen sind und scheinen.

[1]) Lukas ist Maler, sagt Herder.

Aber die Feindschaft ist zugleich Konkurrenz nach dem selben Ziel, nach der Erfüllung des Gesetzes, nach der Gerechtigkeit. Für die Christen ist freilich dies Ziel principiell viel höher gesteckt, trotzdem oder eben deswegen beanspruchen sie die wahren Vertreter des Judentums zu sein und wollen sich nicht von den falschen hinaus drängen lassen. Sie beteiligen sich auch noch am Opferkultus in Jerusalem,[1]) zahlen die Tempelsteuer und halten den Sabbath streng, wo keine höhere Pflicht entgegen steht (24, 20); Fasten, Beten und Almosengeben bleiben auch ihnen wichtige Übungen der Gerechtigkeit. Sie beschränken ihre Missionstätigkeit außerhalb Jerusalems auf Juden, schließen Heiden und Samariter aus und werfen ihr Heiliges nicht vor die Säue (10, 5. 7, 6). Dies wird scharf und grundsätzlich ausgesprochen und hat mehr Gewicht für den Grundcharakter des Matthäus als wirkliche und scheinbare Widersprüche dagegen, die vorkommen. Trotz scharfer Opposition gegen das christusfeindliche vornehme Judentum ist er doch bestrebt den Zusammenhang der in den niederen Schichten wurzelnden Gemeinde der Kleinen mit ihrem Mutterboden zu wahren; er ist in Sprache und Art selber ein messiasgläubiger Rabbi und unterscheidet sich dadurch von Markus.

Bei Lukas finden sich zwar auch Spuren eines ähnlichen Bestrebens, aber in seinem Sondergut zeigt er sich jedenfalls nicht palästinisch-jüdisch, sondern durchaus hellenistisch und weitherzig. Jesus beginnt nach ihm seine Wirksamkeit gleich damit, daß er nicht die Juden, sondern die Heiden als die zur Rettung bestimmten bezeichnet (4, 25—27). Er meidet die Samariter nicht, sondern hält sich auf seiner Reise nach Jerusalem längere Zeit in ihrem Gebiet auf, macht mit einzelnen gute Erfahrungen und beschämt durch sie die Juden. Sie haben principielle Bedeutung, sie sind ein Vorlauf der Heiden und ein Ersatz für die Heiden. Mit diesen selber konnte Jesus nicht gut in Beziehung gesetzt werden, wenn die historische Überlieferung einigermaßen gewahrt bleiben sollte. Auch die siebzig Jünger werden nicht ausdrücklich zu den Heiden gesandt, aber ihre Zahl entspricht doch der der Heidenvölker im zehnten

[1]) Jesus selber kann die Worte 5, 23—25 nicht so gesagt haben, da sie für die Galiläer, zu denen er redete, nicht passen; die Fassung stammt erst aus der jerusalemischen Gemeinde und erklärt sich dann nur, wenn diese den Opferdienst im Tempel fortsetzte. Vgl. meine Note zu der Stelle.

Kapitel der Genesis, sowie die Zahl der Zwölfe der der Stämme Israels; und ihre Mission hat neben der der Zwölf kaum anders Platz, als wenn die unausgesprochene Meinung zu grunde liegt, daß sie Vorbild der Heidenmission sein soll. Petrus wird zwar bei Lukas nicht minder ausgezeichnet als bei Matthäus, jedoch ist er nicht der Vertreter der Urgemeinde, sondern eher des weltumfassenden Menschenfangs. Die „kleine Heerde" ragt auch bei ihm deutlich genug in das Evangelium hinein, aber nicht so ausgesprochen als vorbereitende Organisation der Bürgerschaft des Reiches Gottes auf Erden. Vielmehr ist das Reich Gottes bei Lukas vorzugsweise Gegenstand der Zukunftshoffnung, und grade bei ihm tritt diese Hoffnung, in der Form des Wartens auf die Parusie Jesu, besonders lebhaft hervor. Auf so drängende, glühende Weise, mit so hinreißendem Pathos, wie in Lc. 12, 32ss. oder 13, 23ss., äußert sie sich bei Matthäus nicht. Freilich wird sie auch bei Lukas zum teil abgewiegelt, und zum teil zeigt es sich, daß sie schon abzuflauen beginnt. Daneben machen sich Unterschiede anderer Art bemerklich. Einerseits ist die Parusie ein Tag der blutigen Rache an den Feinden und Verfolgern Jesu und seiner Gläubigen (18, 1—7. 19, 27); die Auserwählten zetern Tag und Nacht zu Gott und bitten unablässig, daß doch endlich vom Himmel aus zu ihren gunsten eingeschritten werden möge. Andererseits ist das Marana tha im Vaterunser vielleicht schon von Lukas verändert in „dein heiliger Geist komme über uns" (11, 2), und jedenfalls richtet sich bei ihm gleich darauf (11, 13) die christliche Hauptbitte nicht darauf, daß Gott den Seinen das Reich bringen, sondern daß er ihnen „heiligen Geist" geben möge, wobei der heilige Geist indeterminirt erscheint und ganz moralisch gedacht ist, wie auch sonst bisweilen: das leitet hinüber zu Johannes und den Pneumatikern. Durchgehens empfindet man eine fortschreitende Verinnerlichung (ἐντὸς ὑμῶν 17, 21 und καθ' ἡμέραν 9, 23) und Individualisirung des Evangeliums bei Lukas. Die Aufforderung zur μετάνοια richtet sich nicht an das jüdische Volk, sondern an Einzelne; in folge dessen ist auch die Drohung der nahen Katastrophe, die das Ganze betrifft, als Motiv nicht mehr nötig, sondern der einen jeden Menschen rasch antretende Tod genügt. Und natürlich hängt der Individualismus zusammen mit dem Universalismus und damit, daß auf den Verband der ἐκκλησία, wie er auf jüdischer Grundlage zuerst in Jerusalem entstand und dann in Rom, ebenfalls im

Namen des Petrus, weit großartiger ausgebaut wurde, weniger Gewicht fällt.

Vor einer Dogmatisirung des Unterschieds zwischen Matthäus und Lukas muß man sich allerdings hüten. Sie sind noch keine Theologen und lassen verschiedene Triebe neben einander bestehn; sie haben beide etwas Zwitterhaftes, was sich aus dem complexen Charakter ihrer Schriften, neben ihrer Eigenart, ganz von selbst erklärt.

§ 8. Markus verglichen mit Q.

1. Das Präjudiz versteht sich von selbst, daß wir in dem Sondergut, das sich nur bei Einem Evangelisten findet, die jüngste literarische Schicht zu erkennen haben. Nicht bloß in den Novellen des Lukas, sondern auch in denen des Matthäus. Die dem letzteren eigentümlichen Gleichnisse vom Himmelreich scheinen allesamt Variationen des Themas vom Säemann und vom Weinberge zu sein. Wie sie wachsen und sich vermehren, bis sie die Siebenzahl erreicht haben, sieht man deutlich in Mt. 13. Wenn es richtig ist, daß Jesus in der Regel in Parabeln redete, so können damit doch nicht solche Allegorien gemeint sein, wenngleich dieselben dem Stil der Rabbinen entsprechen.

Anders steht es mit den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Stücken in Q. Sie können literarisch älter oder jünger sein als Markus. An gegenseitige Unabhängigkeit aber ist nicht zu denken. Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Q und Markus muß jedenfalls aufgeworfen werden und bedarf einer eingehenden Prüfung, der sie wunderlicher Weise, um einen gelinden Ausdruck zu gebrauchen, bisher niemals unterzogen ist. Berührungspunkte finden sich genug. Es gibt sogar in den beiden Quellen, zum teil in übereinstimmender Reihenfolge, eine Anzahl förmlicher Varianten, die bei Matthäus mehr mit einander verschmolzen, bei Lukas mehr gesondert geblieben sind. Bei diesen hat die Vergleichung sachgemäß einzusetzen.

Da Matthäus und Lukas gegen Markus in der Perikope über das Auftreten des Täufers (Mt. 3, 1—12. Lc. 3, 2—9. 16. 17) übereinstimmen, so stammt sie aus Q. Also entspricht der Anfang von Q genau dem Anfange von Markus. Darin besitzt Q ohne

Zweifel einen Vorzug, daß der Täufer auf den nichthistorischen Messias der Zukunft, auf den Feuerrichter, hinweist. Indessen ist damit doch die Weissagung auf den historischen Jesus verbunden, nicht erst nachträglich, sondern schon in Q; denn sie findet sich sowol bei Matthäus als bei Lukas, und nur dann paßt die Täuferperikope an diese Stelle, als Anfang des Evangeliums von Jesu Christo. Es scheint somit hier in Q eine ältere Tradition, vielleicht nichtchristlichen Ursprungs, mit der christlichen des Markus contaminirt zu sein.

Darauf folgt bei Markus die Taufe Jesu. Sie kann auch in Q nicht wol gefehlt haben, da sie dort die Voraussetzung der Versuchungsgeschichte ist. Darnach könnte man vermuten, der von Markus abweichende Zug bei Matthäus, daß Johannes sich sträubt Jesum zu taufen, weil er weiß wen er vor sich hat, habe in Q seinen Grund. Lukas spricht nicht dagegen, da er stark abkürzt und die Taufe Jesu im Vorübergehn erledigt.

Die Versuchung Jesu hat in Q (Mt. 4, 1—11. Lc. 4, 1—13) einen ausgesprochen messianischen Charakter, was sich nur erklärt, wenn er auch nach Q in der vorhergehenden Taufe durch den Geist zum Messias gesalbt ist. Bei Markus ist die Versuchung an dieser Stelle (1, 12. 13) nicht messianisch: die messianische Versuchung erfolgt bei ihm nicht auf die Taufe, sondern erst auf das Petrusbekenntnis. Petrus selber ist dabei der Versucher, indem er erwartet und wünscht, daß Jesus als richtiger jüdischer Messias, nicht als leidender und sterbender, nach Jerusalem gehn soll (Mc. 8, 32. 33). Die scharfe Zurückweisung ὕπαγε σατανᾶ richtet sich an ihn, nicht wie bei Matthäus (3, 10) an den leibhaftigen Satan. Wo das merkwürdige Scheltwort in der evangelischen Überlieferung seine ursprüngliche Stelle hat, darüber kann kein Zweifel sein. Lukas läßt es beide mal aus und unterdrückt die Versuchung durch Petrus gänzlich. Die anderweitigen Differenzen zwischen Q und Markus in dieser Perikope, über denen die entscheidende regelmäßig vergessen wird, sind in den Noten zu Mc. 1, 12. 13 und Mt. 4, 2. 11 besprochen worden.

In der Beelzebulsperikope (Mc. 3, 20ss. Mt. 12, 22ss. Lc. 11, 14ss. 12, 10) lautet die Pointe bei Markus (3, 28. 29): „Alles wird den Menschensöhnen vergeben, was sie auch lästern mögen; wer jedoch gegen den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung, sondern verfällt ewiger Strafe.“ Jesus entrüstet sich gegenüber

der Verkennung, daß der Geist ihn treibe und durch ihn wirke, ähnlich wie in analogen Fällen die alten Propheten, und genau so wie Muhammed gegenüber der Verdächtigung, daß er nicht von Gott gesandt, sondern von einem Dämon besessen sei; die gegen ihn getane Äußerung richtet sich nicht gegen ihn, sondern gegen Gott selber und ist darum eine Blasphemie; denn der Geist ist die auf Erden sich kundgebende Kraft Gottes, durch welche er in den Männern des Geistes und der Kraft wirkt. Dagegen lautet der Ausspruch bei Lc. 12, 10: „wer immer etwas gegen den Menschensohn sagt, das wird ihm vergeben; gegen den heiligen Geist aber wird es nicht vergeben." Hier ist der heilige Geist der christliche Gemeingeist, und wer etwas gegen ihn sagt, ist derjenige, welcher seine christliche Überzeugung verleugnet und nicht bekennt, was ihm der Geist eingibt. An stelle der Menschensöhne d. h. der Menschen tritt der Menschensohn d. h. Christus; um Blasphemie handelt es sich nicht, sondern um eine Antithese zwischen Worten gegen Christus (die von Ungläubigen ausgehn können und dann verzeihlich sind) und gegen den heiligen Geist (die von Gläubigen gegen ihre christliche Überzeugung geäußert werden und unverzeihlich sind). Welche von den Fassungen des ohne Zweifel eigentlich identischen Ausspruchs die ursprüngliche sei, habe ich zu Mt. 12, 31. 32 zu entscheiden versucht, wo sie beide mit einander kombinirt sind. Die bei Markus ist jüdisch, die bei Lukas christianisirt. Man muß indessen annehmen, daß in Mc. 3, 28 die älteste Lesart τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου war und daß der Singular erst später in den zwar sinngemäßen, jedoch formell unerhörten Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων verwandelt wurde,[1]) um der Deutung des Singulars auf den Messias vorzubeugen und das Misverständnis nicht aufkommen zu lassen, daß diesem Sünden vergeben werden sollten. Dann erklärt sich die Variante bei Lukas (12, 10) und Matthäus (12, 32). Hier ist in der Tat τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου auf den Messias gedeutet, das daraus sich ergebende Misverständnis aber durch Veränderung der Konstruktion beseitigt. Statt alles kann dem Menschen-

[1]) Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kommt in Mc. 2 und 3, einer geschlossenen Gruppe, noch zweimal (2, 10. 28) so vor; auch dadurch empfiehlt sich die für Mc. 3, 28 vorgeschlagene Lesung, wie andererseits durch den dafür eingesetzten Plural die generelle Auffassung des Singulars auch in 2, 10. 28 beglaubigt wird. Der Wechsel des singularischen ἄνθρωπος und des pluralischen ἄνθρωποι, der sich mehrfach, z. B. in Mc. 7 findet, steht ganz auf gleicher Linie.

sohn (d. h. dem Menschen) vergeben werden heißt es alles gegen den Menschensohn (d. h. gegen Christus) kann vergeben werden.

In Verbindung mit der Beelzebulsperikope steht in Q sowol bei Matthäus als bei Lukas eine abfällige und ironische Beurteilung der Exorcismen (Mt. 12, 43—45. Lc. 11, 24—28) und eine aus demselben Geist geborene Ablehnung des Verrichtens von Zeichen (Mt. 12, 38ss. Lc. 11, 29ss.). Beides stimmt in Wahrheit schlecht zu der Beelzebulsperikope, in der Jesus vielmehr auf seine Exorcismen Gewicht legt, und fehlt an dieser Stelle bei Markus. Die Ablehnung von Zeichen erfolgt nach Markus bei anderer Gelegenheit (8, 11) in dem selben Wortlaut: „es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden", nur ohne den Zusatz „außer dem Zeichen des Propheten Jonas". Diese Limitation (Mt. 12, 39. Lc. 11, 29) ändert indessen den Sinn nicht, denn das Jonaszeichen ist kein richtiges Zeichen, so wie es die Juden verlangen. Matthäus erklärt es: denn wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch des Ungetüms war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein. D. h. der Tod und die Auferstehung ist das σημεῖον des richtigen Messias und die Juden bekommen kein anderes, so sehr es ihren Begriffen widerspricht; wie Jonas wird auch Jesus vom Tode verschlungen und nach drei Tagen wieder herausgegeben. Man hält diese Erklärung des Jonaszeichens für falsch, weil sie nicht von Jesus selber herrühren könne; aber sie trifft schlagend zu, wenn man sie nur versteht, und nicht authentisch ist vielmehr das Jonaszeichen an und für sich, von dem Markus nichts weiß. Lukas allerdings ersetzt sie durch eine durch den Zusammenhang scheinbar näher gelegte, wonach Jonas darum ein vorbedeutender Typus Jesu sein soll, weil er bei den Nineviten Erfolg hatte mit seiner Bußpredigt und Jesus bei den Juden keinen. Aber das ist gesucht und dazu paßt auch die Königin von Saba nicht, namentlich wenn sie vor den Nineviten aufgeführt wird, wie bei Lukas. Er scheint an dem Bauch des Walfisches und dem dreitägigen Aufenthalt Jesu in der Todeswelt Anstoß genommen zu haben, ähnlich wie neuere Ausleger.

Wie bei Markus, so scheint auch in Q auf die Beelzebulsperikope die Erzählung gefolgt zu sein, die darauf mündet, daß Jesus als seine wahren Verwandten nicht seine Mutter usw. bezeichnet, sondern diejenigen, welche den Willen Gottes tun. Denn

Lc. 11, 27. 28 ist eine Variante dazu und zwar eine deutlich sekundäre.[1]) Daß aber diese Variante bei ihm sich der aus Q stammenden Variante der Beelzebulsperikope (11, 14ss.) anschließt, grade wie bei Markus, führt darauf, daß auch sie aus Q übernommen ist und dort in der selben Ordnung stand. Daß sie bei Matthäus fehlt, fällt nicht auf, da er es vermeidet, Varianten gesondert neben einander stehn zu lassen.

Es gibt in Q noch andere größere Parallelen zu Markus, so die Reiseinstruktion der Apostel (Mc. 6, 7—13. Mt. 10, 5—15. Lc. 9, 1—6. 10, 1—12), die Scheltrede gegen die Schriftgelehrten (Mc. 12, 38—40. Mt. 23. Lc. 11, 37—52. 20, 45—47), und die große eschatologische Rede Mc. 13, 3—37. Mt. 24, 3ss. Lc. 17, 20—37. 21, 7—36). Lukas hält, zum Vorteil unserer Kritik, die Varianten aus einander und schafft für sie besondere Situationen. Die beiden Reiseinstruktionen macht er dadurch verschieden, daß die eine für die Zwölf gelten soll, die andere materiell und formell vollkommen entsprechende für die siebzig Jünger. Die Scheltrede gegen die Schriftgelehrten aus Q läßt er (11, 37ss.) nicht an Andere, sondern an sie selber gerichtet sein und zwar zunächst an den Wirt, an dessen Tafel Jesus sitzt. Matthäus dagegen erkennt richtig die Parallelen, wirft sie zusammen und bringt sie da, wo sie bei Markus stehn. Auf eine Vergleichung des Inhalts geh ich an dieser Stelle nicht ein.

Neben den größeren Varianten kommen manche einzelne Sprüche, in verschiedenem Zusammenhang, zugleich in Markus und in Q vor, deren Vergleichung teilweise lehrreich ist. Mc. 4, 22 liegt für Mt. 10, 26. 27. Lc. 12, 2. 3 zu grunde.[2]) Statt Mc. 9, 40: wer nicht wider uns (D wider euch) ist, der ist für uns (D für euch), heißt es in Q Mt. 12, 30. Lc. 11, 23: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Bei Markus wird der engherzige Eifer der Jünger gedämpft, die einem, der nicht zu ihrem Kreise gehört, verbieten wollen im Namen Jesu zu wirken; in Q wird umgekehrt das extra ecclesiam nulla salus vorbereitet und hinzugefügt: wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut die Heerde — das συνάγειν

[1]) Vgl. oben p. 64.

[2]) Und ebenso Mc. 4, 21 für Mt. 5, 15. 16, denn daß das Licht der Welt ursprünglich das Evangelium und nicht der stille Wandel der Jünger ist, kann nur der Geistreiche verkennen. Aber Mt. 5, 15. 16 gehört wol nicht zu Q.

d. i. כנש geschieht in die συναγωγή d. i. כנשתא, die Kirche, vgl. meine Note zu Mt. 16, 18. In Mt. 7, 13 wird die enge Tür, der keine weite gegenüber steht, als bekannt vorausgesetzt. Die Ausleger glauben genug getan zu haben, wenn sie sagen, es sei damit die Buße gemeint: sie sind gewohnt, Homilie statt Exegese zu bieten. Bei Lukas (13, 23. 24) erscheint die Aufforderung: setzt alle Kraft daran, durch die enge Tür zu kommen! als Antwort auf die Frage: sind es nur wenige, die gerettet werden? Diese Frage kehrt nun wieder in Mc. 10, 26: wer kann denn gerettet werden! steht da in einem ähnlichen Zusammenhang, aber sehr viel passender erst als Reaktion auf die Äußerung: leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr. Man braucht nicht grade die Hände über dem Kopf zusammen zu schlagen wegen der Vermutung, daß die enge Tür deshalb ohne weiteres in Q eingeführt werden kann, weil sie dem allbekannten Nadelöhr des Markus entspricht; Lukas gibt Veranlassung dazu.

In Mc. 10, 1—12 bezeichnet Jesus die Erlaubnis der Ehescheidung durch Moses als eine inkonsequente Rücksichtnahme auf die Schwäche der Juden und verwirft sie als ungöttlich. Während er in 7, 1—13 sich nur gegen die Überlieferung der Ältesten und ihre Überschätzung wendet, hebt er hier eine Verordnung des Gesetzes selber gradezu auf. Der Fall steht einzig da, greift tief ins Leben ein, und war geeignet, die ältesten Christen den Juden gegenüber in unerwünschte Lage zu bringen. Das muß man im Auge behalten, wenn man Lc. 16, 17. 18 verstehn will: es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehn, als daß ein Strich vom Gesetz hinfällig werde: wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht die Ehe, und wer eine Entlassene freit, bricht die Ehe. Der Vergleichungspunkt der verblüffend paradox an einander gereihten Sprüche ist ihr Verhältnis zum Gesetz. Zum Gesetz läßt aber der zweite nur dann eine Beziehung erkennen, wenn man aus Markus Bescheid weiß. Er bricht eigentlich das Gesetz, widerspricht also dem ersten, wird diesem jedoch ganz friedlich zugesellt — ohne Zweifel von dem schon bei Markus angedeuteten Gesichtspunkte aus, daß das Verbot der Scheidung in Wahrheit dem Gesetz nur zur angelegten vollen Strenge verhelfe. Die selbe Combination wie bei Lukas findet sich wieder bei Matthäus, nur aus einander gezogen und zur Grundlage einer weiteren Ausführung gemacht, so daß die scheinbaren Widersprüche nicht auf einander platzen und rationeller

vermittelt werden. Es heißt Mt. 5, 18 und 5, 32: bis Himmel und Erde vergeht, soll kein Jota vom Gesetz vergehn; . . . wer seine Frau entläßt, außer wegen Hurerei, der macht daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene freit, der bricht die Ehe. Die beiden Sprüche sind die ursprünglichen Träger der Spannung in dem kunstvollen Bau von Mt. 5, 17 ss.[1]) Die jetzt beliebte Streichung von Mt. 5, 18 (und 19) verbietet sich eben durch die Übereinstimmung von 5, 18. 32 mit Lc. 16, 17. 18, welche vermuten läßt, daß beide Verse aus Q stammen. Eher ist Mt. 5, 20 zu streichen, welcher Vers sowol zum Vorhergehenden als auch zum Folgenden in schiefem Verhältnis steht und in D fehlt — was sehr großes Gewicht hat.

2. Das Petrusbekenntnis macht nach der Absicht des Markus Epoche. Petrus hat den Meister bis dahin als den Christus weder erkannt noch bekannt, und von dem Licht, das ihm jetzt aufgegangen ist, erscheint dieser selbst überrascht. Einzelne Inkonsequenzen des Markus, die dem widersprechen oder zu widersprechen scheinen, erklären sich leicht (vgl. p. 52) und haben nicht das Gewicht, das William Wrede[2]) ihnen beilegen möchte.

Mit dem Petrusbekenntnis beginnt bei Markus ein die Passion vorbereitender eigentümlicher Abschnitt (8, 27 — Kap. 10), der sich von der Umgebung nach vorn und hinten durch seine Haltung unterscheidet. Er enthält das eigentliche Evangelium von Jesus Christus, und Jesus verkündet es selber über sich, nicht öffentlich allem Volk, sondern geheimnisvoll seinen Jüngern. Um sich ihnen zu offenbaren, nimmt er das Petrusbekenntnis zum Anlaß, geht aber weit darüber hinaus. Er ist nicht der Christus, wie Petrus nach jüdischer Weise sich vorstellt, der in Jerusalem triumphiren wird: er nennt sich überhaupt nicht den Christus, sondern vielmehr den Menschensohn. Darunter versteht er einen verklärten und himmlischen Messias, im Gegensatz zu dem irdischen der Juden. Er hält es zwar nicht für nötig zu erklären, was er mit der plötzlich und mysteriös auftretenden Selbstbezeichnung sagen will; man merkt es aber daraus, daß er sie nur da und immer da statt des einfachen Ich gebraucht, wo Leiden Sterben und Auferstehn die Prädikate sind, Prädikate, welche dem herkömmlichen

[1]) Vgl. meine Note zu 5, 31. 32.

[2]) Das Messiasgeheimnis, Göttingen 1901.

jüdischen Messiasbegriff ins Gesicht schlagen. Indem er auf Erden unterliegt und getötet wird, geht er ein zur δόξα und wird der himmlische Messias. Er stellt seine Person in die Mitte und zwar schon jetzt ihr annoch zukünftiges, wahres Wesen; den christlichen Glauben, daß der Gekreuzigte der Christus sei, legt er im voraus dar, ohne freilich zur Zeit Verständnis dafür zu finden. Das Correlat für seine Person sind seine Jünger, denen ausschließlich er sich eröffnet. Nur seine Anhänger, die an ihn glauben, haben Aussicht, gerettet zu werden und in das Reich Gottes zu kommen; die Erfüllung der allgemeinen Gebote, die den Juden gegeben sind, genügt nicht dafür. Das Bekennen ohne Scheu und Furcht, wodurch sich immer eine neue Religion gegen die Feindschaft der älteren behauptet, wird ihnen zur heiligen Pflicht gemacht. Um seinetwillen und um des Evangeliums willen, dessen Inhalt seine Person ist, sollen sie der Welt entsagen, Verfolgungen ertragen und den Tod nicht scheuen. Wie er selber, auf dem Wege des Martyriums und auf keinem andern, gehn sie ein zum Leben, zur Herrlichkeit, zum Reiche Gottes. Er ist durch seinen Tod nicht der Stellvertreter und der Erlöser, sondern der Vorangänger für sie. Sie haben ihn bisher begleitet und sind hinter ihm her gegangen; nun wird die Nachfolge uneigentlich aufgefaßt und zur Imitatio sublimirt, die nicht bloß bei seinen Lebzeiten möglich ist und grade durch seinen Tod bestimmt wird: sie sollen ihm sein Kreuz nachtragen. Mit dem leidenden Gehorsam ist freilich die Forderung nicht erschöpft, der tätige kommt hinzu, der indessen auch einen Verzicht in sich schließt, den Verzicht auf Herrschaft. Er besteht in der διακονία, die nicht wie die δουλεία Gott zum Dativ hat, auch nicht den Nächsten schlechthin, sondern den christlichen Bruder.[1]) Dienen sollen die Jünger einer dem andern, wofür ihnen der Meister das Beispiel gegeben hat. Sie sollen nicht unter sich nach Herrschaft trachten, wetteifern um den Rang im Reiche Gottes. Es gewinnt sich nicht auf diese Weise, es muß trotz aller Anstrengung wie von einem Kinde, dem Ehrgeiz fremd ist, als Gabe angenommen werden, als Gabe Gottes, der möglich macht, was für menschliche Kraft zu hoch ist.

Jesus versetzt sich hier nicht bloß in seine Zukunft, sondern

[1]) Sie ersetzt etwa die ἀγάπη, von der bei Markus nur in einem Citat die Rede ist.

auch in die Zukunft der Gemeinde, deren Grundlage sein Tod und seine Auferstehung war. Die Jünger sind die, die ihm innerlich nachfolgen, die Christen; mit Einbegriff der μικροὶ πιστεύοντες vertreten sie die Gemeinde. Sie wird von Verfolgungen und Verführungen zum Abfall (σκάνδαλα) bedroht, Martyrien um des Namens Jesu willen stehn ihr bevor, speciell wird das Martyrium der beiden Söhne Zebedäi geweissagt oder eigentlich mehr vorausgesetzt. Sie erscheint organisirt, eine Rangordnung ist im Entstehen. Um diese Rangordnung wird gestritten, von der Meinung aus, daß sie auch in das künftige Reich Gottes übergehn werde. Dagegen protestirt Jesus; ebenso gegen den Anspruch, daß die ersten Märtyrer, die Söhne Zebedäi, in der δόξα den Platz zu seiner Rechten und Linken verlangen könnten. Er will auch nicht, daß denen, die in seinem Namen wirken ohne dem von den Zwölfen vertretenen Kreise anzugehören, das Handwerk gelegt werde. Das alles sind bemerkenswerte Zeichen der Zeit, in der er seinen Standpunkt einnimmt.

Bemerkenswert ist ferner die Reihe von so zu sagen technischen Begriffen und Wörtern, die auftreten: der Menschensohn, das Evangelium, der Name Jesu, der gegenwärtige und der zukünftige Äon, das Reich Gottes, die δόξα, das Leben, die Rettung, die Nachfolge im höheren Sinn, die Diakonie, die μικροὶ πιστεύοντες, die Skandala. Die Hauptsache ist und bleibt aber, daß Jesus in diesem Abschnitt zu seinen Jüngern spricht, über sich selbst und zu seiner Gemeinde; als der Christus zu Christen, esoterisch, über ganz bestimmte und eng zusammenhangende Themata. Vorher redet er exoterisch zum großen Publikum, nicht zu seinen Vertrauten insonderheit, und er gibt keine Mitteilungen specifischen und futurischen Inhalts, die über den Horizont nichtchristlicher Zuhörer hinausliegen, sondern Belehrung über allgemeine und gegenwärtige, jedem Juden verständliche Dinge, diese und jene, wie sie durch wechselnde Anlässe sich ihm darbieten. Und sogar nachher, in der Passionsgeschichte, setzt sich der Ton nicht fort, der in der Einleitung dazu (8, 27ss.) angeschlagen ist, auch nicht in den Todesahnungen, die Jesus in der letzten Nacht ausspricht; seine specielle Unterweisung der Jünger hört auf, im Tempel zu Jerusalem lehrt er ebenso öffentlich wie früher in Kapernaum. Von der eschatologischen Rede und von der Salbung in Bethanien darf man absehen, ebenso von der Parabel über das Reich Gottes in 4, 30—32.

Bei Markus erscheint also das Evangelium in dem Nest zwischen dem Petrusbekenntnis und der Passion eingebettet. Matthäus und Lukas lassen das Markusnest zwar auch noch erkennen, durchbrechen aber doch dessen Grenzen und überschreiten sie nach allen Seiten, sofern sie von Markus unabhängig sind und andere Quellen benutzen, besonders die ihnen gemeinsame Hauptquelle Q, die hier aber nicht reinlich ausgeschieden zu werden braucht. Es kommen dabei wesentlich die beiden vorhin hervorgehobenen Hauptpunkte in Betracht, betreffend die Person Jesu und die christliche Gemeinde. Bei Matthäus setzt sich Jesus schon in der Bergpredigt principiell mit dem Judentum aus einander, als ein anderer Moses, als Gesetzgeber einer Gemeinde, die sich trotz gemeinsamer Grundlage von der jüdischen unterscheiden soll. Er wendet sich schon hier speciell an seine Jünger und an die, die es werden wollen; er nennt sie das Licht und das Salz der Welt. Er preist sie selig, daß sie um seines Namens willen von den Juden gehaßt und verfolgt werden, und ermahnt sie, ihre Feindschaft nicht mit gleichem zu vergelten. Er gibt sich tatsächlich als den gegenwärtigen Messias. Lukas geht in seiner Parallele zur Bergpredigt wol nicht ganz so weit; dafür hat er die Nazarethperikope voraus, welche, wie wir gesehen haben (p. 63. 71), darauf hinausläuft, daß Jesus sich schon in seiner Vaterstadt noch vor seiner Übersiedlung nach Kapernaum den Juden als den Gesalbten vorgestellt und ihnen ihre Verwerfung ankündigt, weil sie ihn nicht anerkennen. In Mt. 10, 16—42 haben wir wiederum eine Rede, die sich durchaus an die zukünftige christliche Gemeinde in Jerusalem richtet und unter anderem auch allerhand Stoffe verarbeitet, die bei Markus erst in 8, 27ss. und in Kap. 13 vorkommen. Die Jünger bekennen das, was Jesus ihnen (und keinem andern) heimlich gesagt hat, nämlich daß er der Christus sei, vor aller Welt, insbesondere vor den Behörden, bei denen sie verklagt werden. Das Evangelium hat die Hausgenossen entzweit, die Familien zerrissen und eine schwere Verfolgung heraufbeschworen. Aber grade das dient zu seiner weiteren Ausbreitung: durch die aus Jerusalem Flüchtigen wird es, eben auf der Flucht, von einer jüdischen Stadt zur andern getragen: auf diesen merkwürdigen Zug, der als ganz selbstverständlich erscheint und doch sich nur historisch erklärt, hat Jülicher die Aufmerksamkeit gerichtet. Bei Lukas kehrt diese sogenannte Bekenntnisrede, soweit sie aus Q stammt, dem Inhalt nach wieder,

indessen an späteren Stellen und ohne den zuletzt erwähnten speciellen Zug, der freilich trotzdem verhältnismäßig sehr alt sein muß. Dagegen findet sich das nächste große Stück aus Q bei Matthäus (11, 1—19) ganz grade so und an gleich früher Stelle auch bei Lukas (7, 18—35). Es handelt von Johannes dem Täufer. Es wird an ihm auszusetzen gefunden, daß er nicht der Jünger Jesu geworden ist. Seine Bedeutung wird zwar voll anerkannt, aber die Zukunft gehört doch nicht ihm, sondern einem anderen. Er steht trotz allem noch in der jüdischen Ära; inzwischen hat die neue christliche bereits angefangen, und der geringste Christ ist eben als Christ mehr als der größte Jude. Johannes soll zwar nach der Einleitung noch leben, aber nach Mt. 11, 12 liegt doch ein längerer Zwischenraum zwischen ihm und der Gegenwart, und als ob er völlig der Vergangenheit angehörte, hält Jesus eine religionsgeschichtliche Betrachtung über ihn und über seine Zwitterstellung zwischen der alten und neuen Ära. Dabei erscheint das Christentum bereits vollständig abgeschlossen gegenüber dem Judentum. Die neue Ära wird scharf abgegrenzt von der alten. Sie wird das Reich Gottes genannt und darunter die Gemeinde Jesu verstanden. Jesus ist der gegenwärtige Messias und begründet schon gegenwärtig das Reich Gottes auf Erden. In dieser Rede über das Verhältnis des Täufers zu Jesu — ein Thema, das im vierten Evangelium weiter ausgeführt wird — stimmen Matthäus und Lukas in allen wichtigen Punkten überein; für Lukas hat man noch den versprengten Vers 16, 16 hinzuzunehmen.[1]) Die Übereinstimmung erstreckt sich auch noch auf die beiden bei Matthäus folgenden Stücke (11, 20—30 = Lc. 10, 13—15. 21. 22), in denen Jesus auf Miserfolg in den galiläischen Städten und bei den Kindern der Weisheit, auf Erfolg bei den Einfältigen zurückblickt. Er läßt sich dabei über sein inniges Verhältnis als des Sohnes zum Vater aus, was bei Markus nur eine schwache Analogie hat, die erst am Schluß der eschatologischen Rede vorkommt. Er gebraucht bei Matthäus und Lukas den Ausdruck Menschensohn, als Selbstbezeichnung im messianischen Sinn, schon vor dem Petrusbekenntnis,

[1]) Sonst wird der Gedanke, daß die Kirche das gegenwärtige Reich Gottes sei, die Vorstufe des zukünftigen, von Matthäus mehr ausgebeutet als von Lukas, besonders in den ihm eigentümlichen Parabeln und in seiner Deutung des Gleichnisses vom Säemann auf die Pflanzung des Reiches Gottes.

und wird κύριε angeredet. Auch die Imitation, die sublime christliche Moral, wird vorgeschoben, wenigstens bei Matthäus (8, 18—22). Bei Lukas in der entsprechenden Parallele (9, 57—62) allerdings nicht; aber Lukas (5, 28 und vielleicht 5, 11) scheint die Nachfolge der Jünger von vornherein als ein Verlassen und Aufgeben von Allem aufzufassen, im Gegensatz zu Markus (1, 18. 20. 2, 14). Und wie Jesus bei Matthäus und Lukas von Anfang an als der gegenwärtige Messias auftritt, ebenso erscheint er bei ihnen in ganz anderem Maße wie bei Markus als der zukünftige Weltenrichter und als Regent in seines Vaters Reich, wobei ihm die zwölf Apostel auf zwölf Thronen assistiren. Bei Matthäus sagt er schon am Schluß der Bergpredigt, daß er als zukünftiger Richter die Namenschristen enttäuschen und die falschen Propheten entlarven werde.

Die Christianisirung des Stoffs durch Projection des Christus und der Gemeinde, die bei Markus am Eingang der Leidensgeschichte auffallend lokalisirt ist, durchdringt bei Matthäus und Lukas das Ganze und nimmt dadurch zugleich eine allgemeinere, nicht ausschließlich durch Tod und Auferstehung bestimmte Form an. Jesus redet überall vorwiegend esoterisch zu seinen Jüngern als Christen. Er offenbart sich ihnen nicht erst im Hinblick auf die Passion als den durch den Tod zur Herrlichkeit bestimmten Messias, sondern er tritt von Anfang an als Messias auf, indem er schon bei Lebzeiten durch seine eben auf diesen Zweck gerichtete Predigt seine Gemeinde gründet und damit zugleich die Grundlage des Reiches Gottes auf Erden legt. Für die Vergleichung ist am wichtigsten der scheinbar nur äußerliche Unterschied, daß die Quelle, die bei Markus eng eingefaßt ist, bei Matthäus und Lukas nach allen Seiten durchsickert. Er genügt zum Beweise der Priorität des Markus, auch vor Q.

3. Ein formelles Moment kommt hinzu. Bei Markus erscheinen die Worte Jesu vorwiegend einzeln als Bestandteile und Pointen von Geschichten. Richtige Redestücke kommen seltener vor, und zum teil sind es dann bloße Conglomerate von ursprünglich nicht zusammengehörigen Sprüchen, wie 9, 33—50. 4, 21—25 und halbwegs auch 13, 28—37. In Q, überhaupt bei Matthäus und Lukas, so weit sie nicht den Markus reproduciren, ist das anders. Die Sprüche werden da nicht bloß an eine Geschichte angeknüpft, sondern getragen von einem größeren lehrhaften Zusammenhang;

und der Zusammenhang ist gleichartig und wol geordnet, kein Gemisch von unverdauten Brocken. Wie sollte nun Markus dazu gekommen sein, diesen Zusammenhang zu zerstören, die Elemente durch Isolirung ihres Commentars zu berauben, und sie dann zum teil wie unverstandene Paradoxa zusammen zu werfen? Jesus hat zwar gewiß nicht nur Apopthegmata von sich gegeben, indessen von dem, was er sagte, sind vielfach nur auffällige Einzelheiten behalten worden. Es handelt sich nicht darum, in welcher Form seine Lehre von ihm selber vorgetragen, sondern in welcher Form sie zuerst überliefert und dann aufgezeichnet wurde. In literarischer Hinsicht hat die Vereinzelung und die rein äußerliche Aufreihung der Sprüche die Präsumtion des Ursprünglichen für sich.

Entgegen der gewöhnlichen Meinung muß behauptet werden, daß die Überlieferung des Redestoffs sich im Lauf der Zeit viel stärker entwickelt und vermehrt hat als die des erzählenden Stoffs. An die beiden Varianten der Erzählung über die Speisung der Tausende hat sich bei Markus (8, 17—21) eine Rede angesetzt, die auf ihrer Vergleichung beruht und also später ist als die auch nicht ursprüngliche Divergenz der Erzählung. Die Säemannsparabel hat schon bei Markus Nachwuchs erzeugt, und noch mehr bei Matthäus.[1]) Die knapp gehaltene Parabel am Schluß der eschatologischen Rede bei Markus (13, 34—37 = Mt. 24, 42—44) ist das Thema für die Variationen, die sich bei Matthäus (24, 45—25, 30) daran schließen; es ist bezeichnend, daß der Eingang von Mc. 13, 34 wiederkehrt in Mt. 25, 14: ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος, ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν. In der Passion wird bei Matthäus und namentlich bei Lukas viel mehr gesprochen als bei Markus, und zwar stimmen Äußerungen, die Jesus bei der selben Gelegenheit getan haben soll, nicht überein bei ihnen. Die Worte am Kreuz, die Lukas voraus hat, haben nicht den Wert echter Tradition, sie zeigen nur, was man wagte; eins davon wird schon durch die Textkritik ausgeschieden. In den sogenannten Agrapha geht der Proceß der Wucherung weiter, sie haben alle keine Gewähr, weil sie nicht früh gebucht sind und in der Regel specifisch christlich sind, darum auch an die Jünger gerichtet. Durchaus echten Klang soll nach Jülicher haben das oft citirte: „seid gewissenhafte Wechsler“ — da würde Jesus selber seine Jünger auffordern, sein Gold in Scheide-

[1]) Vgl. p. 55. 73.

münze zu verwandeln. Ferner das weniger bekannte: „ihr sollt euch nur freuen, wenn ihr euren Bruder seht in Liebe“ — da dürfte Eduard Schwartz Recht haben zu verstehn: ihr sollt nur schmausen mit eurem Bruder zusammen bei der Agape.

Gewöhnlich werden bei dem evangelischen Redestoff die literarischen Unterschiede nicht als historische Abstufungen betrachtet, sondern übersehen. Die Parabeln und Beispiele, die als Novellen entweder nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen, werden dem Säemannsgleichnis unbefangen gleichgestellt; manchmal allerdings mit Abstrichen, die ihnen die Pointe nehmen. Es gilt für unwesentlich, ob Worte Jesu nur bei Matthäus und nur bei Lukas, oder bei beiden, oder auch bei Markus vorkommen. Der Wert des Inhalts soll die Bürgschaft der Authentie sein. Die Wahrheit bezeugt aber nur sich selber und nicht ihren Autor. Und der Geist Jesu hat in der Urgemeinde fortgelebt, sie hat nicht bloß das Evangelium über ihn geschaffen, sondern auch seine Ethik weiter ausgebildet. Allerdings auf der Grundlage, die er gelegt hatte. Die Ethik der Gemeinde war also in der Tat die Wirkung Jesu, und das, worin sein Geist sich äußerte, erschien mit innerem Recht dem gleichwertig, was er selbst in ähnlicher Lage gesagt haben würde. Aber als Maß der Authentie seiner wirklichen Worte müssen wir doch zunächst den Grad der literarischen Bezeugung verwenden.

Die Wichtigkeit des literarischen Maßes sucht man dadurch abzuschwächen, daß doch die mündliche Überlieferung älter sei als ihr schriftlicher Niederschlag und mehr enthalten habe als dieser. Das ist an sich richtig, aber es darf nicht übersehen werden, daß sich im Lauf der Zeit die primäre Überlieferung vermindert und die sekundäre sich gemehrt hat. Markus wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus zugleich auch seine Worte. Daß er was ihm davon zugänglich war nicht vollständig aufnahm, daß er was schon früher gebucht war ausließ, kann unmöglich angenommen werden. Er ist nichts weniger als ein Ergänzer. Wenn ihm ohne und gegen seine Absicht dies oder jenes entging, so kann doch die Nachlese von altem und echtem Gut, die er Anderen übrig ließ, nicht unverhältnismäßig reicher ausgefallen sein als seine Ernte. Die Bergpredigt, die man bei ihm vermißt und ihm früher sogar aufgedrängt hat, ist ihm nicht nur unbekannt, sondern widerspricht seiner Darstellung von

der galiläischen Wirksamkeit Jesu durch und durch. Ähnlich steht es mit dem Vaterunser. Bei Markus (11, 22—25) weist Jesus seine Jünger auch zu beten an und schärft dabei das „wie wir vergeben unseren Schuldigen" ebenfalls ein, aber er gibt ihnen nicht die Formel eines Gemeindegebets, weil sie noch keine Gemeinde sind. Bei Matthäus steht das Vaterunser nur in einem Nachtrage, wie B. Weiß erkannt hat. Nach Lukas ist es den Jüngern Jesu gegeben, damit sie nicht hinter den früher als sie organisirten Johannesjüngern zurückstünden. Vermutlich stammt es aus der Zeit, in der überhaupt der christliche Cultus entstand, d. h. nach dem Tode Jesu, ähnlich wie das Fasten und die Taufe.

4. Wie Markus die Priorität für den Erzählungsstoff hat, so hat er sie auch für den Redestoff. Er ist der älteste evangelische Schriftsteller. Daraus erklärt sich seine Erhaltung in der katholischen Kirche. Er konnte ihr nicht zusagen; was er enthält, lief vielfach ihrem Geschmack zuwider, und was demselben am meisten entsprach, fehlt bei ihm. Wenn Schismatiker sich ein Evangelium aussuchten und aufputzten, so gingen sie nicht von Markus aus. Für die Kirche war er geheiligt durch sein Alter. Den ersten Platz im Kanon hat er freilich nicht bekommen; er wurde einen herunter gesetzt oder consequenter auf den letzten.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so wird in 13, 29 die Zerstörung Jerusalems, als bereits vergangen, von der Parusie unterschieden und nur als Zeichen von deren Nähe verwertet. Allein dieser Vers steht in einem Anhange zu der selber erst nachträglich eingeschalteten jüdischen Apokalypse in Kap. 13. Abgesehen davon hat man einen chronologischen Anhalt in 10, 39, wo die zwei Söhne Zebedäi als die Protomartyres unter den Zwölfen erscheinen.[1]) Wir können ihn indessen nicht recht ausbeuten. Denn wir wissen nur, wann Jakobus hingerichtet ist, nicht, wann Johannes. Wenn der letztere in Gal. 2, 9 wirklich gemeint ist, so müßte er noch siebzehn Jahre nach der Bekehrung des Paulus in Jerusalem gelebt haben, und das Evangelium Marci könnte erst mehrere Jahre nach A. D. 50 geschrieben sein. Für den Ort seiner Abfassung kann nur Jerusalem in Frage kommen, wenn man auf Vermutungen angewiesen ist. Man hat Grund zu vermuten, daß da, wo die mündliche Tradition ihren Sitz hatte, auch ihre erste Niederschrift erfolgt ist. Dies

[1]) Vgl. Bousset im Commentar zur Apokalypse (1896) p. 47.

wird bestätigt durch die Angabe (15, 21), daß Simon von Cyrene, der das Kreuz Jesu tragen mußte, der Vater von Alexander und Rufus sei. Er wird dadurch jerusalemischen Lesern vorgestellt, welche die Söhne noch kannten; Mitglieder der Gemeinde brauchen diese darum nicht notwendig gewesen zu sein. Matthäus und Lukas lassen die auffallende Angabe aus, weil sie zur Vorstellung Simons für ihre Leser nicht mehr dienen konnte, denen die Söhne nicht bekannter waren als der Vater.

In Q steht Jesus selber von Anfang an seiner Gemeinde gegenüber, die sich erst in Jerusalem konstituirte. Sie wird von dem offiziellen Judentum verfolgt und steht dazu in feindlichem Gegensatz, ohne jedoch das Gesetz fahren zu lassen. Q ist also ebenfalls jerusalemisch und zwar (in Bezug auf Jesus selber) ausgesprochener als Markus, aber jünger als er. Wenn man den Vers Mt. 23, 35 (Lc. 11, 50) für diese Schrift in Anspruch nehmen darf, so ist sie erst längere Zeit nach A. D. 67 oder 68 abgefaßt, wie ich in meiner Note zu der citirten Stelle dargelegt habe. Der Aberwitz, daß der Hohepriester Zacharia ben Jojada, der nach der biblischen Chronik im neunten Jahrhundert vor Christo vom König Joas im Vorhof des Tempels getötet sein soll, deshalb mit Recht als der letzte vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer von den Juden umgebrachte Märtyrer gelten könne, weil die Chronik am Ende des Kanons stehe, geht über allen Rabbinismus hinaus und verdient keine Widerlegung. Höchstens könnte man zu der Möglichkeit seine Zuflucht nehmen, daß auch Q, ebenso wie Markus, uns nur in einer späteren Ausgabe erhalten sei.

Matthäus, im Ganzen genommen, hat nach deutlichen Anzeichen jedenfalls erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Trotzdem zeigt sich auch bei ihm noch sehr deutlich der Boden der jerusalemischen Gemeinde, auch in solchen Stücken, die nicht aus Markus oder Q entlehnt sind.[1]) Einige davon, wie z. B. Mt. 17, 24—27 müssen aus einer verhältnismäßig alten Tradition stammen. Bei anderen kann man zu Hilfe nehmen, daß eine christliche Gemeinde in Jerusalem nach der Zerstörung der Stadt fortbestand und sich in den alten Gleisen bewegte. Es muß aber auch die Möglichkeit in Anschlag gebracht werden, daß Matthäus selber mit entschiedener Absicht an der Form der jerusalemischen Ge-

[1] Vgl. p. 71.

meindeüberlieferung fest hielt, obgleich er sie zuweilen doch sprengte.

Lukas steht im Allgemeinen auf späterer Stufe als Matthäus und zeigt sich dem ursprünglichen Boden des Evangeliums am meisten entfremdet. Der Nachweis ist schon (p.62.64s.69.72) geführt und braucht nicht wiederholt zu werden. Einiges, was recht alt zu sein scheint, hat aber auch er erhalten. Und auch in seinem Sondergut, z. B. in der Perikope von den Emmausjüngern, schimmert zum teil recht kenntlich die aramäische Sprache durch. Aramäisch gefärbt sind überhaupt die Evangelien durchweg, nicht bloß in ihren ältesten Bestandteilen. Bei allen erscheint der Stoff, den sie bieten, mit wenigen Ausnahmen geformt von einer Überlieferung, die ihr Domicil in Jerusalem oder wenigstens in Palästina und Syrien hatte.

III. Historisches.

§ 9. Der jüdische und der christliche Messias.

1. „Das Leben Jesu", das früher auf dem Programm der theologischen Literatur und der theologischen Vorlesungen stand, schrumpft neuerdings zusammen auf „Probleme aus dem Leben Jesu". Darunter ist das wichtigste, ob und in welchem Sinne er selber sich für den Messias gehalten und gegeben habe. Auf grund dessen, was die literarische Kritik ergeben hat, muß die Untersuchung dieses Problems bei dem in § 8, 2 gekennzeichneten Abschnitt des Markus einsetzen, in welchem die messianische Peripetie eingeführt wird (Mc. 8, 27ss.). Ich setze die dort gegebene ausführliche Charakteristik hier voraus.

Jesus ist nach Jerusalem gegangen, nicht um von den Juden anerkannt, sondern um von ihnen gekreuzigt zu werden — das ist die These von Mc. 8, 27ss. Die moderne Theologie schwächt sie ab, um sie festhalten zu können. Nach ihrer Auffassung hatte er nicht die Absicht, in Jerusalem zu sterben; er konnte sich nur vorstellen, daß es so kommen werde. Er befand sich in einer Depression, weil seine Wirksamkeit in Galiläa schließlich auf einen

Miserfolg auszulaufen drohte. Daraus sich aufraffend machte er den Messias, den ihm Petrus entgegenbrachte, zum Kampfessignal und faßte den heroischen Entschluß, den Feind in seiner Höhle aufzusuchen, der Todesgefahr nicht achtend, bereit, sein Leben in die Schanze zu schlagen.

Die Bedeutung von Mc. 8, 27ss. wird dadurch vernichtet. Sie ist durchaus lehrhaft. Sie beruht auf dem scharfen Gegensatz des jüdischen und des christlichen Messias. Als irdischer Messias wird Jesus verworfen, und eben das ist der Weg seiner Erhöhung zum wahren himmlischen Messias. Wenn er auf Erden Erfolg hat, so verfehlt er seinen Beruf; er muß und will von der Hand der Juden sterben, um von Gott zu einer ganz anderen messianischen Existenz auferweckt zu werden.

Die lehrhaften Todesankündigungen in Mc. 8,27ss. haben mit aufgeregten Todesahnungen, wie sie in 14, 32ss. erscheinen, wenig Ähnlichkeit. Es könnte indessen hingehn, sie in solche zu verwandeln, wenn die angeblichen Motive eine Stütze in der Überlieferung fänden. Das ist jedoch nicht der Fall. Jesus steckt den Messias nicht als Fahne auf, er behält sein Incognito bei und lüftet es nur für die Jünger. Von heroischer Kampfesstimmung findet sich nichts. Ebenso wenig von einer voraufgegangenen Depression und von Veranlassungen dazu. Der Konflikt mit den Gegnern in Galiläa soll sich zuletzt bösartig zugespitzt haben? Das ist bei Markus weder in noch zwischen den Zeilen zu lesen: die Spannung steigert sich nicht, sondern bleibt sich gleich und erscheint in Kap. 2 und 3 mindestens so groß wie in Kap. 7 und 8.[1]) Das Volk soll sich am Ende flauer gezeigt haben? Eher steht Jesus umgekehrt grade am Ende der galiläischen Periode auf der Höhe der Popularität. Das kann man aus der Speisung der Tausende schließen und aus dem enthusiastischen Geleit, das ihm nach Jerusalem folgt; vornehmlich aber daraus, daß sein Ruf so groß wird, daß er zu Herodes dringt und ihm Bedenken erweckt.[2])

Es nützt also nichts den Anstoß abzuschwächen; was übrig

[1]) In 10, 2 sind die Pharisäer nach der Vetus Latina und Syra und nach D ein falsches Explicitum.

[2]) Daß Herodes ihm seine gefahrdrohende Aufmerksamkeit zuwendete, wird der wahre Anlaß für Jesus gewesen sein, aus Galiläa zu entweichen. Ich glaube das sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, mag es aber als Argument in dieser Auseinandersetzung nicht verwenden.

bleibt, widersteht ebenfalls der Motivirung. Man muß die Aussagen Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung in ihrem bedeutungvollen Zusammenhange stehn lassen wie sie lauten, und anerkennen, daß sie aus der historischen Situation durchaus nicht zu begreifen sind. Ein unbekanntes Subjekt, der Menschensohn, stellt sich mit sehr befremdlichen Prädikaten den Jüngern plötzlich als bekannt vor. Ohne weiteres setzt Jesus den uneigentlichen Messias stillschweigens an die Stelle des eigentlichen, in dem selben Augenblick, wo ihm dieser zuerst angetragen wird. Petrus wird hart angefahren, weil er unter dem Messias versteht, was er bedeutete und was alle Welt darunter verstand; dabei wird doch zugestanden, daß er und die übrigen Jünger zur Zeit nicht einmal aus den deutlichen Eröffnungen, die Jesus ihnen über sein wahres Wesen machte, klug wurden und daß ihnen erst später die Augen darüber aufgingen. Durch die Weissagungen des Alten Testaments war die Idee des leidenden Messias nicht vorbereitet; aus ihnen kann sie niemand entnehmen, der sie nicht mitbringt und hineinlegt.[1]) Es geschieht also ein ungeheurer Sprung von dem eigentlichen Messias zu einem anderen, der mit ihm nur den Namen gemein hatte und in der Tat keiner war. Und dieser Sprung läßt sich nicht a priori, sondern nur post factum begreifen. Durch die Kreuzigung wurde der alte Messias abgetan, und durch die Auferstehung lebte ein neuer auf. Der Messias am Galgen, eine paradoxe Contradictio in adiecto, wurde das Schibboleth eines enthusiastischen Glaubens und die Grundlage des christlichen Evangeliums. Die Begebenheiten haben die radikale Korrektur des Begriffs herbeigeführt. Die historische Wirkung des Todes Jesu wurde dann in seine Absicht zurückverlegt. Wenn das Evangelium von dem gekreuzigten Christus der eigentliche Inhalt des christlichen Glaubens war, so mußte es dem Gründer des Christentums selber

[1]) Nur in Isa. 52, 13ss. könnte sie gefunden werden, aber da wird sie in den Evangelien nicht gefunden. Bei Markus folgt auf die wiederholten Aussagen, daß der Menschensohn leiden und sterben müsse, überhaupt kein Schriftbeweis; außer in dem Anhange zur Verklärungsgeschichte, wo Jesus auf den Einwurf der Jünger: „sagen doch die Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen?“ antwortet: „Elias soll erst kommen und Alles in Ordnung bringen? wie steht denn aber über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leide und mishandelt werde!“ Vgl. meine Note zu Mc. 9, 11. 12 und zu Mt. 17, 11.

bewußt gewesen und von ihm den Jüngern klar und deutlich gelehrt worden sein. Auch die Verklärung, die durch die Auferstehung eintrat, wird schon vorweg genommen, und nicht bloß im Allgemeinen die Verfolgung der Gemeinde, sondern ganz speciell das Martyrium der Söhne Zebedäi. Sogar eine specifisch christliche Ethik, die Imitatio, hat sich schon auf grund der Kreuzigung in Mc. 8, 27ss. ausgebildet.

2. Wenn nun aber die Korrektur des Petrusbekenntnisses erst durch die Ereignisse erfolgte, so braucht dieses selber darum doch nicht ebenfalls verfrüht oder ungeschichtlich zu sein. Obgleich Jesus erst in folge der Kreuzigung und Auferstehung zum christlichen Messias verklärt wurde, so kann er doch schon bei Lebzeiten von Petrus und Anderen für den jüdischen Messias gehalten sein. Und das ist unleugbar geschehen. Wäre der Gekreuzigte nicht eben als Messias gekreuzigt, so würde das Emporschnellen der niedergedrückten Feder und die Entstehung des Glaubens „und er ist dennoch der Messias" vollends rätselhaft.[1]) Und man hat keinen Grund, die spöttische Adoration der Kriegsknechte für erdichtet zu halten oder es in Zweifel zu ziehen, daß die αἰτία, wegen deren Pilatus das Todesurteil vollstreckte, mit ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων richtig angegeben wird. Von der Palmarumperikope wird wenigstens so viel fest zu halten sein, daß das galiläische Geleit Jesu ihm auf dem Ölberge begeistert zujubelte, in der Erwartung, er werde jetzt das Reich Davids aufrichten. Wie er selber sich dazu gestellt hat, läßt sich schwer erkennen. Jedenfalls proklamirt er sich nicht offen, er befolgt nicht die Methode der Pseudochristi, zu sagen: Ich, Ich bin es.[2]) Er läßt sich noch in Jerusalem von seinen Jüngern διδάσκαλε nennen und nicht κύριε. Bei dem Verhör vor dem Synedrium und vor Pilatus fällt sein Stillschweigen auf; wenn er sich schließlich in der Tat als Messias bekennt, so tut er es doch nicht frei und unumwunden, und Zweifel daran, daß es überhaupt geschehen sei, lassen sich nicht unterdrücken.[3]) Der Frage der jüdischen Oberen nach seiner Vollmacht weicht er geschickt und beflissen aus. Sein

[1]) Johannes der Täufer war nicht der Messias und unterlag nicht als Messias, ohne auf Erden zum Ziel zu gelangen. Darum hat sein Beruf mit seinem Tode ein Ende genommen.

[2]) Christus ohne Artikel als Eigenname erscheint in den Evangelien überhaupt kaum, und auch ὁ χριστός niemals als Selbstbezeichnung Jesu.

[3]) Vgl. meine Noten zu Mc. 14, 63. 64 und 15, 3.

stürmisches Auftreten bei der Reinigung des Tempels, das zu jener Frage Anlaß gab, ist zunächst ein Ausbruch seines Temperaments, ein Überwallen seines heiligen Zornes, und wenn er dabei eine göttliche Vollmacht in Anspruch nimmt, so ist sie doch nicht grade messianisch charakterisirt. Indessen mit der Widerlegung der Meinung, daß der Christus nach der Schrift der Sohn Davids sein müsse, scheint er doch einen Einwand gegen die Möglichkeit zu widerlegen, daß er selber es sei.[1]) Und nach allen Anzeichen hat er nichts dawider gehabt, daß Andere in ihm denjenigen erblickten, der die Hoffnungen Israels erfüllen werde. Die Absicht, das Reich Davids aufzurichten, wie sie erwarteten, hatte er freilich nicht; indem er den Sohn Davids von sich abwies, wies er zugleich auch alle politischen Aspirationen zurück. Seine jüdischen Gegner schrieben sie ihm auf grund des Messiastitel zu, aber Pilatus erkannte seine Ungefährlichkeit. Er wollte keine patriotischen Wünsche erfüllen. Als Joch empfand er nicht die Herrschaft der Heiden, sondern die einer ertötenden Tradition; er opponirte nicht gegen die Römer, sondern gegen die Hohenpriester und gegen die Schriftgelehrten, und diese brachten ihn ins Verderben. Er wollte eine religiöse Wiedergeburt seines Volkes anbahnen, wenngleich nicht allein dadurch, daß er einzelne Seelen gewann — denn dazu brauchte er nicht nach Jerusalem zu ziehen. Als Regenerator konnte er wol den Namen des jüdischen Restitutor in integrum acceptiren, obgleich er das Politische davon abstreifte. Es ist zwar eine Akkommodation.[2]) Dabei bleibt jedoch der Messias innerhalb der jüdischen Grenzen und wird nicht gradezu in sein Gegenteil verwandelt; die Übernahme des jüdischen Ideals bedeutet nicht eine völlige Absage an das Judentum, wie sie in dem Begriff des Messias am Galgen, des von den Juden verworfenen Messias, liegt.

3. Das Selbstbewußtsein Jesu läßt sich noch weiter zurück verfolgen; man muß sich dabei natürlich an die Zeugnisse des Markus halten. In Mc. 2, 10 nimmt er die Befugnis zu sagen „dir sind deine Sünden vergeben“ in Anspruch, obwol er Mensch,

[1]) Die Authentie von Mc. 12, 35—37 läßt sich schwer anfechten. Denn die Späteren legten ja Gewicht darauf, daß Jesus von David abstamme.

[2]) Gieseler wendet ein, daß der begeisterte Dank, den Jesus nach Mt. 16, 17—20 dem Petrus auf sein Bekenntnis zollt, jeden Gedanken an Akkommodation ausschließe. Aber auf diese Stelle darf man sich jetzt nicht mehr berufen.

nicht, weil er der Messias ist; und in Mc. 2, 28 rechtfertigt er mit dem Grundsatz „der Mensch ist Herr über den Sabbat“ nicht sich selber, sondern seine Jünger — denn diese haben den Sabbat gebrochen, ohne ihn vorher zu fragen. In Mc. 2, 17 schreibt er sich eine Mission zu, trotzdem daß er nicht sagt „ich bin gesandt“, sondern „ich bin gekommen“. In Mc. 3, 20—30 betrachtet er seine Exorcismen als Beweis, daß der Geist Gottes durch ihn wirke, und erblickt in der Behauptung, daß er durch den Satan die Dämonen austreibe, eine Lästerung gegen den Geist Gottes. Am ausdrücklichsten spricht er über sich selber in der Parabel vom Säemann. Es ist ein Monolog, der früh zur Vergleichung mit Isa. 6, 1ss. Anlaß gegeben hat. Er hält ihn aber laut und nicht, wie Jesaias, im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen. Er eröffnet darin nicht seinen Jüngern das Mysterium der heimlichen Pflanzung des Reiches Gottes auf Erden, sondern stellt sich allem Volk einfach als Lehrer vor, der seinen Samen auf gut Glück ausstreut, ohne zu wissen, auf welchen Boden er fällt. Er reflektirt über den ungewissen Erfolg seiner ganz allgemein an jedermann gerichteten Worte in einer Weise, wie es ein anderer Lehrer auch tun könnte. Es geht daraus hervor, daß er das Lehren, natürlich über den Weg Gottes, für seinen eigentlichen Beruf hält. So wird er denn auch immer, von seinen Jüngern und von Anderen, als Lehrer betrachtet und angeredet und demgemäß mit den Schriftgelehrten verglichen. Man hat über „das Selbstbewußtsein Jesu“ bis zum Überdruß viel geredet und geschrieben, dabei aber durchweg das direkteste, echteste und wichtigste Zeugnis, welches in der Säemannsparabel liegt, nicht gebührend gewürdigt.

§ 10. Die Auferstehung und die Parusie Jesu.

1. Nach Lc. 23, 43 ist Jesus sofort nach seinem Tode in das Paradis übergegangen, ähnlich wie Lazarus nach Lc. 16, 22. Dann nur mit der Seele, nicht mit dem Leibe. Aber diese Vorstellung ist vereinzelt. Die Seele hat kein wahres Leben ohne den Leib. Henoch und Elias sind ohne Tod, d. h. ohne Scheidung von Leib und Seele, in den Himmel entrückt. Jesus dagegen ist gestorben und begraben; seine abgeschiedene Seele gewinnt erst wieder wahres Leben durch die Vereinigung mit dem Leibe, d. h. durch die Auf-

erstehung. Über den Hergang lauten die Berichte verschieden: in Mc. 16 wird kaum darauf eingegangen: der Leib ist aus dem Grabe verschwunden und hat beim Ausbrechen den schweren Stein abgewälzt — das ist Alles. Sie ist erst nach einer Frist erfolgt; nach Paulus sowie nach Matthäus und Lukas am dritten Tage. So auch nach Markus zum Schluß (15, 42. 16, 1. 2) am Sonntag nach dem Freitag; sonst aber nicht am dritten Tage, sondern vielmehr nach drei Tagen. Das könnte für einen bloßen Wechsel des Ausdrucks gelten, hieße es nicht in Mt. 12, 40: wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Ungetüms war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein. In dieser Stelle erhalten wir auch auf die Frage, wo die Seele Jesu während der Trennung vom Leibe verblieb, eine Antwort. Da im Schoße der Erde der Hades ist, so deckt sich dieselbe mit der im apostolischen Credo gegebenen. Aber die Frage wird abgesehen von Mt. 12, 40 nicht berührt. Und die altjüdische Vorstellung von der Scheol als unterschiedslosem Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen verschwindet in den Evangelien; bei Lukas ist der Hades schon ebenso viel wie die Geenna.[1])

Bekanntlich stützt sich die Gewißheit, daß Jesus der lebendige himmlische Messias sei, ursprünglich nicht auf die Auferstehung, bei der niemand Zeuge war, sondern auf Erscheinungen des Verklärten vom Himmel herab, aus denen sie erst erschlossen wurde. Deren würdigte er den Petrus und die anderen von Jerusalem geflohenen Jünger gleich nach ihrer Ankunft in Galiläa. Der himmlische Zustand ist das Primäre; die Auferstehung erklärt nur den Übergang dazu. Und zwar in einer nicht ganz kongruenten Weise. Denn nach den hergebrachten Begriffen führt sie nicht in den Himmel, sondern wenigstens zunächst auf die Erde zurück. Bei Lukas wird sie darum noch durch die Himmelfahrt ergänzt, damit sie auf Jesus paßt. Jesus nimmt eine Art Mittelstellung ein; er eröffnet die Reihe derer, die aus den Gräbern erweckt werden, wird aber im Unterschied von ihnen noch vor dem Weltende in den Himmel entrückt und ist in dieser Hinsicht der Nachfolger des Henoch und des Elias, denen er hinwiederum darin nicht gleicht, daß er den Tod geschmeckt hat.

[1]) Bei den späteren Juden wird die Scheol ersetzt durch den Oçar oder durch die Oçaroth, als Behälter aller oder der einzelnen Seelen.

2. Die Auferstehung war die Grundlage des christlichen Glaubens, der himmlische Christus das lebendige und gegenwärtige Haupt der Jünger. Er war ihnen vorangegangen, die Gemeinschaft mit ihm verbürgte auch ihnen die Verherrlichung, die Erlösung aus der Drangsal der Zeit in die Freude des Himmelreiches. Die Erlösung wurde nämlich erst erhofft: sie war noch nicht geschehen und erfolgte auch nicht durch den Tod für den Einzelnen, sondern durch das Gericht für die Gemeinde zusammen. Jesus verbürgte ihnen aber nicht bloß die zukünftige Erlösung, er sollte sie auch in eigener Person, an Gottes statt, vollstrecken. Ein Teil seiner Aufgabe, und fast der wichtigste, liegt noch vor ihm. Er kommt noch einmal auf die Erde herab und holt dort nach, was er das erste mal unterlassen hat, verhilft den Seinen zum Siege und nimmt Rache an den Feinden. Dann verwirklicht er das jüdische Ideal des Messias, dessen ungeachtet, daß die Seinen die Christen sind, und die Juden die Feinde. Wenn der Auferstandene der himmlische Messias war, so lag die Folgerung nahe, daß er dann auch der danielische Menschensohn sei, der vom Himmel in der Wolke herabfahren und sich auf der Erde erweisen sollte. Aber die Bedeutung des gegenwärtigen, gekreuzigten und verklärten Christus wird beeinträchtigt durch den zukünftigen, der jüdischen Begriffen entspricht.

Sicher reicht die Übertragung der Parusie auf Jesus in die Anfänge des Christentums hinauf. Das geht aus den Briefen des Paulus hervor, namentlich aus der von ihm überlieferten Form der Gemeindebitte maràna tha, Herr komm! Ferner aus dem bei Paulus freilich nicht vorkommenden Gebrauch des Namens Menschensohn für Jesus, der bei Daniel das Subjekt der Parusie ist. Indessen wenn bei Markus von dem Menschensohn die Parusie ausgesagt wird, so ist darunter höchstens an einer Stelle (14, 62) Jesus gemeint, an den beiden andern nicht. In Mc. 13, 26 gibt Jesus Antwort auf eine Frage der Jünger, die sich nicht auf das Zeichen seiner eigenen Parusie richtet,[1]) sondern auf das Zeichen des Endes im Allgemeinen (13, 4). Das Ende ist kein Moment, sondern eine Periode; am Anfang und am Schluß derselben steht je ein Zeichen. Das Anfangszeichen ist irdisch, der Greuel des Entsetzens, das Schlußzeichen himmlisch, die Erscheinung des Menschensohnes in

[1]) wie bei Matthäus (24, 3).

den Wolken. Damit wird einfach wiedergegeben, was bei Daniel steht; auch der Menschensohn bedeutet in diesem Zusammenhange nichts anderes als bei Daniel und ist nicht eine Art Eigenname Jesu.[1]) Nun steht freilich der Vers Mc. 13, 26 in einer im Grunde jüdischen Apokalypse, zeigt jedoch den Ausgangspunkt der an Jesus als Menschensohn geknüpften christlichen Parusiehoffnung. Wichtiger ist Mc. 8, 38. Denn wenn Jesus sagt: wer sich meiner schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, so unterscheidet er sich selbst von dem Menschensohn. Der Wechsel des Hauptwortes im Vordersatz und Nachsatz kehrt bei Lc. 9, 26. 12, 8 wieder und verschwindet nur bei Mt. 10, 32. 33: wer mich verleugnet, den werde auch ich verleugnen. Das ist eine Korrektur, welche von Befremdung über den Unterschied ausgeht und dessen Bedeutsamkeit erhöht. Endlich ist noch aufmerksam zu machen auf den Ausspruch Jesu am Schluß der Abendmahlsworte (Mc. 14, 25): ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Reich Gottes. Er betrachtet sich da nur als einen der Gäste an dem Tisch, an dem die Auserwählten sitzen werden, nachdem das Reich Gottes, ohne sein Zutun, gekommen ist; jeder Andere hätte die Hoffnung, daß er einst teilnehmen werde an den Freuden des Reichs, in gleicher Weise ausdrücken können. An seine Parusie als Messias denkt er nicht.[2])

Bei Markus verkündet Jesus sogar in dem schon ganz auf christlicher Stufe stehenden Abschnitt 8, 27 ss. stets nur seinen Tod und seine Auferstehung, niemals seine Parusie. Von dieser spricht er überhaupt nur in dem christlichen Anhang zu der eingeschalteten jüdischen Apokalypse (Kap. 13), und änigmatisch in 14, 52. Natürlich folgt aus der im ältesten Evangelium noch stark

[1]) Für τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀ. bei Markus (13, 26) sagt Matthäus (24, 30) τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀ. Damit träfe er den Sinn des Markus, wenn er meinte: das Zeichen, welches in dem Menschensohn besteht. Aber er meint vielmehr: das Zeichen für den Menschensohn, d. h. für sein Kommen. Denn er läßt die Jünger nach dem Zeichen der Parusie Jesu fragen, und der Menschensohn kann doch nicht das Zeichen für sich selber sein, für seine eigene Ankunft.

[2]) Auch davon läßt er nichts merken, daß er die Auferstehung antecipiren werde. Denn er will nicht sagen: ich werde schon übermorgen an der himmlischen Tafel sitzen.

hervortretenden Scheu, ihn selber von seiner Parusie reden zu lassen, durchaus nicht, daß der Glaube an dieselbe in der Gemeinde nicht schon ganz fest war. Nur aus diesem Glauben erklärt sich die Inkonsequenz, daß Jesus in Mc. 8, 27ss. zwar seine Wiederkunft nicht ankündigt, sich aber doch den Menschensohn nennt, in einem spezifisch christlichen und antijüdischen Sinne.

Mir kommt es wahrscheinlich vor, daß die Auferstehung oder die Himmelfahrt Jesu nicht von Anfang an als bloßes Angeld galt und nicht von vornherein durch seine Parusie ergänzt wurde, daß man sich vielmehr zuerst mit der allgemeinen Parusie (des Reiches Gottes) begnügte. Und sicher ist es, daß wenn Jesus seine Jünger nicht zum voraus über seinen Tod und seine Auferstehung belehrt hat, so erst recht nicht über seine Parusie. Einige sehr fortgeschrittene Theologen sagen zwar, diese Behauptung sei im Grunde doch nur dadurch veranlaßt, daß die Parusie Jesu, die in den ihm zugeschriebenen Äußerungen für die nächste Zukunft in Aussicht genommen wird, tatsächlich nicht eintrat. Jesus solle dadurch von Schwärmerei und falscher Weissagung entlastet werden. Solche starken Geister muß man austoben lassen und es als apologetische Schwäche auf sich nehmen, daß man Widersprüche der Tradition in diesem Punkte aufweist und namentlich einen starken Unterschied zwischen Markus und den beiden Anderen findet, bei welchen letzteren Jesus weit mehr als zukünftiger Regent des Gottesreichs, von seinen zwölf Paladinen umgeben, und als Weltrichter hervortritt. Nur so viel sei noch bemerkt, daß das enthusiastische Pathos, wodurch ein paar herrliche Stellen über die Parusie bei Lukas sich auszeichnen, deutlich auf seiten der Erwartenden ist und nicht auf seiten des Erwarteten, und daß sich überall ein nur aus Unterschieden der Zeit erklärliches Schwanken in dem Grade der Lebendigkeit der Hoffnung zeigt: sie wird teils geschürt teils abgewiegelt.

§ 11. Das zukünftige und das gegenwärtige Reich Gottes.

1. In den älteren Schriften des jüdischen Kanons kommt „das Reich Gottes“ nicht vor. Der Grundbegriff der Zukunftserwartung, die in einfacher Form von jeher einen sehr wesentlichen Zug der israelitischen Religion gebildet hat, ist vielmehr das Gericht oder der Tag Jahves. In kritischer Zeit klammert man sich an den

Glauben, daß Jahve doch zu guter letzt für sein Volk eintreten und ihm Recht schaffen werde gegen seine Feinde und Bedrücker. Die Propheten eifern dagegen, daß Jahve sich mit seinem Volke identificire, als gegen einen falschen Wahn. Er richte Israel nicht mit anderem Maße als die Heiden; wenn er einmal die Zeche mache, so müsse auch Israel zahlen. Das dient als Motiv für die Aufforderung zur Umkehr, die an das ganze Volk ergeht und auf eine religiöse und rechtlich-sociale Reformation gerichtet ist. Aber unter der Bedingung, daß eine solche Umkehr erfolge, und mit der daraus sich ergebenden Restriktion halten doch auch die Propheten im Ganzen die populäre Hoffnung fest: wenngleich die Menge dem Verderben verfällt, so wird doch ein Rest gerettet und Erbe der Zukunft, in welcher das Joch der Heiden zerbrochen und die verfallene Hütte Davids auf innerlich gefestetem Fundament neu hergerichtet sein wird. Das bewirkt Jahve, nicht der Messias. Dieser ist nur die Spitze der Nation, die mit ihrem Könige selber idealisirt wird.

In der alten Zeit, so lange Israel noch ein Volk und Reich war, hat sich die Hoffnung von den gegebenen Grundlagen der Wirklichkeit und der Gegenwart noch nicht gelöst; sie schwebt nicht über dem Boden im Blauen. Sie stellt Ziele auf, die durch die Geschichte vorbereitet sind und durch die Geschichte verwirklicht werden sollen. Jahve wirkt durchaus innerhalb der Geschichte. Sein Gericht wird durch ihren Verlauf, den er lenkt, herbeigeführt. Es schneidet sie auch nicht ab und ist nicht nur ein einziges, es wiederholt sich in verschiedenen Perioden. Das ändert sich mehr und mehr, seit durch das Exil die Nation aus der Geschichte gestrichen wurde. Die religiöse Gemeinde, die übrig blieb, erwartete nun die Herstellung ihrer alten Reichsherrlichkeit von einem plötzlichen Eingreifen Jahves, wodurch er die Weltgeschichte unterbrechen und den Heiden, denen er sie überlassen hatte, ein Ende machen sollte. Von der Wirklichkeit führte keine Brücke zu dem Ideal hinüber, es sollte durch einen deus ex machina auf einmal in die Welt gesetzt werden; nur Zeichen davon, daß dies bald in Aussicht stehe, konnte der Lauf der irdischen Dinge liefern, obgleich gewöhnlich auch die Zeichen supranatural waren. Die Hoffnung wurde zur Eschatologie, dogmatisch, utopisch, und durchaus heidenfeindlich. Ihre klassische Ausbildung erhielt sie zu Anfang des makkabäischen Aufstandes im Buche Daniel.

In diesem Buche erscheint nun auch das Reich Gottes oder vielmehr das Reich des Himmels als technischer Begriff. An sich ist die βασιλεία oder die Malchuth die heidnische Weltmacht, die trotz dem Wechsel ihrer Träger von den Assyrern und Chaldäern bis zu den Griechen und Römern in ihrem Verhältnis zu den Juden immer die selbe bleibt. Sie erhebt den Anspruch autonomer Herrschaft wie über die ganze Ökumene so auch über die Juden. Dem wird entgegengesetzt: die Malchuth auf Erden gebührt nicht Menschen und Heiden, sondern dem Himmel, dem Gott Israels, welcher der eine und wahre Gott ist. Die Malchuth Gottes ist also antithetisch und entstanden aus dem Gegensatz zu der eigentlichen Malchuth, der heidnischen Weltmacht. Der religiöse Begriff ist erst abgeleitet aus dem profanen. Die Menschen haben die Malchuth inne, das ist die Voraussetzung. Aber sie gebührt Gott, das ist die Korrektur.[1]) Mit dem Dualismus zwischen Gott und dem Satan, Ormuzd und Ahriman, läßt sich keine Berührung entdecken.

Der Streit dreht sich darum, wem die Omnipotenz auf Erden zustehe, dem Himmel oder dem Leviathan. Verschiedene Gebiete sind die heidnische und die göttliche Malchuth eigentlich nicht. Der Name ist also weniger Concretum als Abstractum, bedeutet weniger das Reich als die Herrschaft. An sich kann er indessen beides bedeuten; er ist nicht so beschränkt wie das Synonymum Scholtân, d. i. ἐξουσία, κυρεία. Und es wird nicht etwa nur der allgemeine Glaubenssatz ausgesprochen, daß Gott immer und ewig die Herrschaft über die Welt habe, sondern die bestimmte Hoffnung, daß er seinen von Rivalen bestrittenen Anspruch darauf jetzt geltend machen und behaupten werde. Das soll geschehen durch das Gericht, wodurch er die heidnische Weltmacht vernichtet und das jüdische Reich herstellt. Die Herrschaft des Höchsten krystallisirt sich tatsächlich also doch in dem Reich seiner Heiligen, das keineswegs die ganze Welt umfaßt. Die große Krisis wird nicht durch Mittelursachen vorbereitet; der Menschensohn, wodurch das ideale Israel, im Unterschied von den tierischen Vertretern der wechselnden heidnischen Dynastien, symbolisirt wird, kommt aus den Wolken des Himmels. Wenn man es am mindesten glaubt, erfolgt der göttliche Eingriff in das Rad der Zeit. Der Sache nach

[1]) Vgl. meine Pharisäer und Sadducäer (Greifswald 1874) p. 23.

ist der Gegensatz der alten und der neuen Ära (αἰών) in aller Schärfe vorhanden, nur der Name findet sich im Daniel noch nicht.

Die Erde bleibt der Schauplatz auch der künftigen Ära. Die Juden sollen in ihrem Lande wieder autonom werden und der Heiden spotten. Indessen macht sich doch eine kleine Differenz gegen die älteren Vorstellungen bemerklich. Wenn Ezechiel eine Wiederbelebung des Totenfeldes in der Zukunft erschaut, so denkt er nur an die Wiederbelebung des Volkes. Im Daniel dagegen wird schon eine Auferstehung von Individuen in Aussicht genommen. Allerdings nur supplementarisch und ausnahmsweise eine Auferstehung einzelner Märtyrer und einzelner Erzbösewichter, welche die große Krisis nicht mehr erleben und sonst um ihren Lohn und um ihre Strafe kommen würden. Der Anfang, der hier gemacht wird, ist nur klein und schüchtern, aber doch von prinzipieller Wichtigkeit. Von hier geht der weitere Fortschritt aus, der in der letzten Phase des vorchristlichen Judentums sich vollzieht. Die Eschatologie wird in eine höhere Lage transponirt. Die gegenwärtige Welt geht unter, und eine neue ewige entsteht. Das Gericht ist nicht mehr ein Völkergericht, sondern ein Gericht über alle einzelnen Menschen, die je auf der Erde gewesen sind. Sie werden allesamt aus den Gräbern erweckt, um vor Gottes Stuhl Rechenschaft abzulegen und ihr Urteil zu empfangen; auch die Heiden fehlen darunter nicht, obwol für sie kein Proceß nötig wäre, da sie doch unterschiedslos der Verdammnis verfallen. Die Gerechten gehn in das Paradis ein zum ewigen Leben, die Ungerechten in die Geenna zur ewigen Strafe. In diese beiden Örter scheidet sich die zukünftige Welt; sie sind jedoch nur von beschränkter Ausdehnung und liegen so dicht bei einander, daß die Insassen sich gegenseitig sehen und sprechen können und nur durch eine besondere Maßregel an der Passage von hüben nach drüben verhindert werden. Die alte nationale und messianische Hoffnung wird nun durch diese Individualisirung keineswegs ganz verdrängt. Sie bleibt gewöhnlich in etwas unklarer Mischung damit bestehn. Oder sie wird isolirt und in ein Interim verwiesen. Letzteres geschieht im sogenannten Chiliasmus.[1]) Hier ist die Restitution des jüdischen

[1]) Der Chiliasmus wird gewöhnlich verkehrt beurteilt. Er erklärt sich von einer Stufe aus, wo die alte rein nationale Hoffnung eigentlich über-

Volkes und Reiches nicht mehr das Ziel und der Schluß des Weltdramas, sondern nur ein vorübergehender Zwischenakt. Der Messias kommt, rettet die Juden, die er in jener Zeit im heiligen Lande antrifft, richtet sein Reich unter ihnen auf und beglückt sie während einer längeren, zuweilen auf ein Millennium bestimmten Periode. Aber die Periode läuft ab, der Messias stirbt und seine ganze Generation mit ihm. Und dann erst tritt die Endzeit ein, die zweite übergeschichtliche Ära, mit der allgemeinen Auferstehung der Toten, dem jüngsten Gericht, dem Gegensatz vom ewigen Leben und ewiger Verdammnis. Vollendet erscheint diese Umgestaltung der Eschatologie erst in den Apokalypsen des Baruch und Ezra, die nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer entstanden sind. In ihren wesentlichen Zügen aber, zu denen der Chiliasmus nicht gehört, reicht sie höher hinauf. Wenngleich die allgemeine Auferstehung und das jenseitige Gericht über alle Menschen in den Psalmen, sogar in den jüngsten, sich noch mit keiner Spur verraten, sind sie doch schon in vorchristlicher Zeit von den Pharisäern zum Dogma erhoben und siegreich verfochten im Kampf gegen die Sadducäer, die auf dem älteren Standpunkte verharrten.

2. Das Evangelium steht in diesem Punkte, wie in anderen, auf dem Boden des gleichzeitigen pharisäischen Judentums. Es setzt die Entwicklung voraus, wodurch im Widerspruch zum Alten Testament der Schwerpunkt der Religion vom Volk in das Individuum verlegt wird, und der Glaube oder die Hoffnung vom Diesseits in ein Jenseits. Der Gipfel, zu dem die Juden aus ihrer älteren Tradition heraus mühsam sich empor arbeiteten, wird nun zum Fundament; zum Fundament einer neuen Religion. Und dies Fundament gewinnt durch die Auferstehung Jesu eine gewaltige Kraft und Tragfähigkeit. Dabei ergeben sich begreiflicher Weise allerhand Modifikationen und weitere Fortschritte. Bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ tritt der Gedanke zurück, das Herrschaftsrecht Gottes über die Erde gegenüber menschlichen Omnipotenzgelüsten zu wahren. Damit fällt auch die Antithese gegen das Heidentum weg.[1]) Der antithetische Genitiv, auf dem ursprünglich aller Nachdruck ruht,

wunden und nur noch Rudiment war. Er will sie nicht steigern, sondern sich mit ihr abfinden. Sie wird auf das Altenteil gesetzt, dann allerdings nach Herzenslust ausgemalt und mit populären Zügen ausgestattet.

[1]) An die Stelle tritt ein paar mal die gegen den Satan: Mt. 12, 28 (Lc. 11, 20). Lc. 10, 18. Mt. 4, 8 (Lc. 4, 6).

kann sogar fehlen; Matthäus wenigstens sagt hin und wieder schlechtweg ἡ βασιλεία (was eigentlich die profane Weltmacht bedeutet) für ἡ β. τοῦ θεοῦ. Verstanden wird nicht die Herrschaftsbefugnis Gottes, sondern lediglich sein Herrschaftsgebiet, und zwar nicht das allgemeine und gegenwärtige, sondern ein besonderes und zukünftiges: der abgeschlossene Kreis seiner Auserwählten, der gerettete Rest, das wahre Israel, der λαὸς περιούσιος. Die Auswahl zum Reiche Gottes erfolgt durch das Gericht, welches zwar auch die Heiden trifft, aber doch vorzugsweise die Kinder Abrahams selber, um aus ihnen den Weizen von der Spreu zu sichten. Daher ist das baldige Bevorstehn des Reiches Gottes zunächst kein Trost, sondern eine Drohung; ein Grund, nicht zu jubiliren, sondern Buße zu tun und umzukehren. In der Rede des Täufers bei Matthäus und Lukas wird das Gericht und die Sichtung von dem Messias vollzogen. Sonst ist die Ankunft des Reiches Gottes in den Evangelien nicht überall und notwendig mit der des Messias verbunden. Der zukünftige Messias tritt aber doch viel stärker hervor als im Daniel. Der Menschensohn, der bei Daniel Israel als Erben des Reiches bedeutet, wird zum Messias umgewandelt und dann mit Jesus verselbigt. Er eröffnet als ὁ ἐρχόμενος — wovon ὁ παρών das Perfectum und dazu wiederum ἡ παρουσία d. i. ἔλευσις (D Lc. 21, 7. 23, 42), methitha, adventus das Abstractum ist[1]) — den ἐρχόμενος αἰών. Mit seinem plötzlichen Erscheinen aus dem Himmel kommt das Reich Gottes vom Himmel herab auf die Erde. Es ist dann eigentlich nicht mehr himmlisch, sondern irdisch. Die Freude im Reich erscheint in der Tat ganz irdisch, wenn sie als Mahl vorgestellt wird, bei dem die Auserwählten mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch sitzen. Aber konsequent wird das Irdische nicht festgehalten (Mc. 12, 25). Andrerseits wird es auch nicht in ein Interim verbannt, wie bei dem jüdischen Chiliasmus. Die Vorstellungen schwanken. Die Erde ist jedenfalls nicht die gegenwärtige, der Unterschied zwischen Himmel und Erde verschwindet einigermaßen. Die Zeit macht der Ewigkeit Platz, die Entwicklung dem Ende, das Definitivum tritt ein. Das Durcheinander, das moralische Chaos, wird geschieden. Die Verworfenen, darunter auch die Dämonen, verfallen der Geenna, dem ewigen Feuer. Die

[1]) Von Jesus wäre eigentlich kein adventus, sondern ein reditus auszusagen gewesen. Vgl. zu Mt. 24, 3.

Auserwählten erben[1]) das Reich. Als damit gleichbedeutend gilt es, daß sie die himmlische δόξα oder das ewige Leben erben. Das bedeutet nun in Wahrheit nicht ganz gleich viel; es ist eine Individualisirung. Sie liegt zwar in der Natur der Sache und ist auch im Judentum vollzogen, im Evangelium aber doch stärker ausgebildet. Das Reich Gottes erscheint in Mc. 8, 27ss. durchaus als Ziel des Strebens für den Einzelnen und als göttliche Belohnung oder vielmehr Gabe für den Einzelnen. Und die Vorstellung, daß er in Gemeinschaft mit den Anderen darauf warten muß bis zum Ende der Welt, wird hie und da, namentlich zu gunsten von Märtyrern, von einer anderen durchbrochen, die mit der Auferstehung Jesu zusammenhängt. Wie Jesus durch seine Auferstehung das himmlische Leben antecipirt, so können es auch seine Jünger, wenn sie in seiner Nachfolge das Kreuz auf sich nehmen. Die Zebedäussöhne kommen nach Mc. 10, 35ss. durch ihr Martyrium sofort zu Jesus in die δόξα, wenngleich die Sitze zu seiner Rechten und Linken ihnen als den zuerst Gekommenen unter den Zwölfen doch nicht sicher sind. Ebenso der Märtyrer Stephanus nach Act. 7, 56. Auch in der Äußerung des Apostel Paulus „ich habe Lust abzuscheiden und bei Christus zu sein“ (Phil. 1, 23) kann unter dem Abscheiden der Märtyrertod verstanden werden. Weiter geht es, wenn bei Lukas der arme Lazarus und der Schächer am Kreuz sofort nach dem Tode in das Paradis kommen, und der reiche Mann in die Hölle.

Eine Gemeinschaft bleibt das Reich Gottes darum doch. Ein Reich Davids ist es indessen nicht mehr; das Nationale, Politische, Heidenfeindliche ist abgefallen. Die Juden, die geborenen Söhne des Reiches, bleiben draußen, wenn sie weiter nichts sind als Juden. Moralische Bedingungen müssen hinzutreten. Aber sie genügen auch nicht um hineinzukommen. Wer da weiß, daß die Liebe Gottes und des Nächsten die Summe des Gesetzes ist, ist doch nur „nicht ferne vom Reiche Gottes“, und wer alle Gebote von Jugend an erfüllt hat, dem fehlt immer noch die Hauptsache, und sogar Johannes dem Täufer fehlt sie. Es ist das Bekenntnis zu Jesu und die Nachfolge, die Zugehörigkeit zu seiner Jüngerschaft, die nicht an sein Leben gebunden ist, sondern mit seinem Tode

[1]) Erben ist nach biblischem Sprachgebrauch eben so viel wie in Besitz nehmen.

erst recht angeht. An stelle der jüdischen Nation tritt also auch wieder eine feste und aus ihr verengerte Gemeinschaft, die der Jünger Jesu, die sich nach seinem Namen nennen, d. h. der Christen. Wenn die Berufenen, d. h. diejenigen, welche dem Rufe oder der Einladung des Evangeliums gefolgt sind, schließlich auch nicht alle die Auswahl durch das künftige Gericht bestehn, so wird doch die Auswahl nur unter ihnen getroffen. Die Berufenen und die Auserwählten sind zwei concentrische Kreise, ein weiterer und ein engerer. Und insofern kann die christliche Gemeinde, obschon ihre Bürgerliste noch zusammengestrichen werden muß, doch als das bereits auf Erden von Jesus eingesäte Reich Gottes angesehen werden, und dieses mithin nicht bloß als zukünftig, sondern als schon gegenwärtig. Dadurch wird das Reich Gottes zum Arbeitsgebiet der Knechte Gottes auf Erden und wächst durch ihr treues Schaffen seinem Ziel entgegen, wenn auch die schließliche Vollendung durch unmittelbares Eingreifen Gottes erfolgt und die Hoffnung darauf allein der Arbeit Mut gibt, weit entfernt davon, sie zu lähmen. Diese Betrachtungsweise herrscht bei Matthäus, findet sich aber auch bei Lukas und setzt schon in Mc. 8, 27ss. ein. Lukas geht darüber hinaus, wenn er Jesus sagen läßt: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Dann ist es zwar erst recht gegenwärtig, braucht kaum noch zu kommen, hat aber seinen eigentlichen Sitz in den Herzen und nicht in einer Organisation. Dem entspricht es, wenn Lukas ein oder das andere mal den heiligen Geist dem Reiche Gottes substituirt — dadurch wird die Eschatologie schon fast ebenso sehr zurückgedrängt, wie es im vierten Evangelium geschieht.

3. Man sieht, daß das hiermit skizzirte Gesamtbild in verschiedenartigen Zügen schillert. Es fragt sich, was davon Jesu selber zugetraut werden kann. Das gegenwärtige Reich, wie es namentlich bei Matthäus erscheint, ist die Stiftung Jesu und hat ihn zum notwendigen Korrelat. Unter dieser Voraussetzung hat er die Absicht, es auf Erden zu gründen und tritt eben damit von Anfang an als Messias auf. Er lehrt von Anfang an speziell seine Jünger, um ihnen aus einander zu setzen, wie seine Gemeinde beschaffen sein soll und was ihr widerfahren wird. Er streut nicht unbekümmert um den Erfolg auf beliebigen Boden seine Lehren aus, sondern er sät durch das Wort vom Reich das Reich Gottes an, welches mit dem Saatfelde oder der Pflanzung in dem selben

Sinne verglichen wird wie mit dem Weinberge. Daß er darunter die ἐκκλησία versteht, deren Namen er aus historischen Gründen in der Regel vermeidet, läßt sich nicht verkennen; es erhellt besonders deutlich, wenn er von Schriftgelehrten und Verwaltern, von älteren und jüngeren Schichten, von würdigen und unwürdigen Mitgliedern des Reiches Gottes spricht, oder wenn er sagt, der Täufer obwol der größte Jude sei doch kleiner als das geringste Mitglied des Reiches Gottes. Die Gleichsetzung der βασιλεία und der ἐκκλησία begreift sich vollkommen, da die Gemeinde unleugbar die Wirkung Jesu war und für die Vorstufe des Himmels galt. Aber sie ist durchaus christlich und kann nicht von Jesu selber vollzogen oder gar vorausgesetzt sein. Denn er setzt sie in der Tat voraus, ohne eine Erklärung darüber für notwendig zu halten. Er redet zu seinen Jüngern, als wären sie schon seine Gemeinde und als solche organisirt; er versetzt sich in eine zukünftige Situation, als wäre sie gegenwärtig.

Von dem gegenwärtigen Reich ist Jesus als schon dagewesener und gegenwärtiger Messias unabtrennlich; darum kann er selber nicht davon geredet haben. Zu dem zukünftigen Reich Gottes steht er dagegen nicht in notwendiger Beziehung; die Parusie dieses Reichs steht und fällt nicht mit seiner eigenen Parusie. Bei Markus redet er nur vom zukünftigen Reich; er sagt aber nicht, daß er es bringen werde und nennt es nicht sein Reich oder das Reich des Messias. Er führt sich in Mc. 1, 15 mit den Worten ein: das Reich Gottes steht nah bevor, tut Buße.

Man meint nun, die Ankündigung dieses zukünftigen Reiches sei wirklich der eigentliche Inhalt seiner Predigt gewesen. Indessen weiterhin tritt dieselbe völlig in den Hintergrund bei Markus. In der galiläischen Periode verkündet er überhaupt nicht, sondern er lehrt. Und zwar nicht über das Reich Gottes (welches gar nicht vorkommt, außer in dem Nachtrage 4, 30—32), sondern in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes, was ihm in den Wurf kommt; evidente Wahrheiten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums, das von seinen geistigen Führern misleitet ist; er gibt dabei keine Parole aus und schärft nicht fest formulirte Sätze immer wieder ein, so wie es etwa Buddha tat. In Jerusalem schlägt er zwar, nach Lage der Umstände, speziellere Themata an, lehrt aber auch nicht über das Reich Gottes, obwol er den Ausdruck, als bekannt, zwei mal in den Mund nimmt.

Nur in dem Abschnitt vor der Passion, der mit dem Petrusbekenntnis beginnt, macht er in einem überhaupt ganz exceptionellen Zusammenhange auch das Reich Gottes zum Gegenstand der Belehrung speziell für seine Jünger und sagt, nur im Anschluß an ihn und in seiner Nachfolge könnten sie hineinkommen, wenn Gott ihnen Kraft verleihe. Man wird darüber ebenso urteilen müssen wie darüber, daß er in diesem Abschnitte selber das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Christus verkündigt.

Die eschatologische Hoffnung hat ihre Intensität erst durch die ältesten Christen bekommen, welche sie an die Person Jesu hefteten. Sie lebten auf Erden fort in seiner Gemeinschaft und besaßen darin das Bürgerrecht für den Himmel. Er war ihr Haupt und auch das Haupt des künftigen Reiches, er brachte es eben für sie herab und führte sie hinein. Ihre zukünftige Stätte war ihnen heimisch und vertraut durch ihn; sie sehnten sich darnach, wie sie sich nach ihm selber, ihrem alten Bekannten, sehnten. Sie trauerten auf Erden, nachdem ihnen der Bräutigam entrissen war. Diese persönliche Färbung der urchristlichen Hoffnung, welche ihr eine außerordentliche Lebendigkeit, eine enthusiastische Glut verlieh, fällt für Jesus selber fort. Ihm war der Bräutigam nicht entrissen, und ihn konnte nicht nach dessen Rückkunft verlangen. Auch sein Lebenswandel war nicht so eschatologisch bestimmt, wie der seiner Jünger, die der Welt entsagten, um sich auf seinen Advent vorzubereiten. Sicherlich galt ihm selber die Moral nicht, wie Ignoranten zu behaupten sich erdreistet haben, für eine provisorische Ascese, die nur in Erwartung des nahen Endes zu ertragen war und nur bis dahin ertragen werden mußte, sondern für den ewigen Willen Gottes im Himmel wie auf Erden; er verwarf die Übungen, die keinen inneren Sinn und Wert hatten. Natürlich war auch er durchdrungen von dem Glauben an ein Jenseits, an die allgemeine Auferstehung, an das Gericht, an das Reich Gottes. Den konnte er aber als selbstverständlich auch bei seinen Zuhörern voraussetzen und brauchte nicht viel davon zu reden. Er betonte dabei allerdings mehr die Drohung als die Verheißung. Dadurch unterschied er sich von den Juden und einigermaßen auch von den ältesten Christen. Er fing nicht mit Glückwünschen und Seligpreisungen an, sondern mit der Bußpredigt: das Reich Gottes ist nahe, kehrt um! Wie schon Amos und wie Johannes der Täufer protestirte er damit gegen die Illusion der Juden, als müßte

ihnen das Gericht die Erfüllung ihrer Wünsche bringen. Er teilte nicht ihre politischen und nationalen Hoffnungen, der Gedanke an zukünftige Macht und Herrschaft lag ihm selber noch ferner als seinen Jüngern. Er sah das Reich Gottes nicht für das Reich Davids an und den Messias nicht für den Sohn und Nachfolger Davids. In Mc. 13 stoßen die Gegensätze auf einander, obwol stillschweigend. In der dort aufgenommenen jüdischen Weissagung wird Jerusalem zwar aufs ärgste von den Heiden bedrängt, aus dieser Drangsal[1]) jedoch schließlich beim Erscheinen des Menschensohnes gerettet; von der Zerstörung des Tempels ist keine Rede, und die Meinung wird sein wie in einem merkwürdigen Fragment der Apokalypse Johannis (11, 1. 2), daß derselbe, vielleicht mit Ausnahme des äußeren Vorhofs, nicht in die Gewalt der Heiden fallen werde.[2]) In dem vorangehenden kurzen Drohworte (13, 1. 2) dagegen sagt Jesus, daß von dem Tempel Gottes kein Stein auf dem andern bleiben werde. Dieses Wort ist darum sicher authentisch, weil es den Grund zu seiner Anklage auf Tempellästerung abgegeben hat, die zu seiner Verurteilung vor dem Synedrium führte. Wenn der Tempel Gottes vernichtet wird, so erst recht das jüdische Gemeinwesen.

§ 12. Das Evangelium und Jesus von Nazareth.

1. Im Alten Testament kommt das Neutrum τὸ εὐαγγέλιον im Singular nicht vor: im Plural bedeutet es den Botenlohn (2 Sam. 4, 10. 18, 22). Die Botschaft heißt ἡ εὐαγγελία im Femininum. Häufiger ist das Verbum εὐαγγελίζεσθαι oder εὐαγγελίζειν, mit Akkusativ der Sache und im Hebräischen auch der Person. Meist wird es ohne sachliches Objekt gebraucht für Glück (Hierem. 20, 15 die Geburt eines Sohnes) und gewöhnlich für Sieg verkünden. In älterer Zeit nur in profanem Sinn. Erst bei den Propheten des Exils bekommt es einen religiösen Sinn: das persönliche Objekt, der Dativ, ist dann das unter dem Heidenjoch schmachtende Sion (die Armen, die Trauernden), und das sachliche, der Akkusativ,

[1]) Das Subject der θλῖψις (Jerusalem) wechselt nicht.

[2]) Das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως spricht nicht dagegen, da es nicht historisch, sondern als unbestimmte mythische Vorstellung zu verstehn ist.

ist das Heil oder die Rettung (εἰρήνη = schalôm, oder σωτήριον), d. h. der Sieg Jahves über die Heiden, die Befreiung und Auferstehung Sions. So vor allem bei dem sogenannten Evangelisten des Alten Testaments Isa. 40, 9. 52, 7. 60, 6. 61, 1; außerdem einmal bei Nahum 1, 15 (2, 1).

An Isa. 40ss., besonders an 61, 1, knüpft Lukas (4, 18. 7, 22) und auch Matthäus (11, 5) an. Trotzdem ist es die Frage, ob das neutestamentliche εὐαγγέλιον hierauf zurückgeht. In Isa. 40ss. kommt nur das Verb vor, das Substantiv hat sich nicht zu einem technischen Terminus ausgebildet. Und vor allem bedenklich ist, daß es sich bei den Juden nicht so findet. Sie wenden b'sôra nur in einem ganz allgemeinen Sinn an, auch für böse Nachricht: sie behalten später für das christliche Evangelium das griechische Wort bei, boshaft getrennt in אן גליון und dann verkürzt zu גליון. Dagegen hat man neuerdings hingewiesen auf den Gebrauch von εὐαγγέλιον in dem Provinzialfastendekret vom Jahre 9 vor Chr. auf einer Inschrift von Priene, wo es vom Kaiser Augustus heißt, nachdem er vorher als Weltheiland gepriesen ist: ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ, der Geburtstag des Gottes (Augustus) eröffnete für die Welt die Reihe der frohen Botschaften von seinetwegen[1]). In der Geburt des σωτήρ liegt allerdings keine Berührung mit dem christlichen Begriff, zu dessen Inhalt die Geburt Jesu ursprünglich gar nicht gehörte. Und es ist nicht von Einer frohen Botschaft die Rede, sondern von einer Reihe froher Botschaften.[2]) Aber das Wort hat doch eine gewisse technische und religiöse Bedeutung, die der christlichen nahe kommt; und bei dem Versagen anderer Anknüpfungspunkte ist die Annahme vielleicht nicht zu kühn, daß es, in dieser besonderen Bedeutung, seinen Ursprung nicht bei den Juden oder bei den palästinischen Christen hat, sondern von den Griechen entlehnt ist, sei es im Wortlaut oder in Übertragung (b'sortha). Daß Jesus selber schon von Evangelium sollte geredet haben, ist unwahrscheinlich. Es ist vielmehr, wie wir sehen werden, erst ein Missionsausdruck.

Es ist nicht Lehre, sondern Botschaft, und zwar naturgemäß

---

[1]) d. h. deren Grund und Ursach der Kaiser ist.

[2]) Ἦρξεν verbietet, den Plural singularisch aufzufassen. In der Septuaginta ist τὰ εὐαγγέλια allerdings singularisch, bedeutet aber nicht die Botschaft, sondern den Botenlohn.

von einem bereits geschehenen, nicht nur von einem zu erwartenden freudigen Ereignis. Also nicht die Lehre Jesu oder die Verheißung Jesu, sondern die Botschaft von Jesu Christo. Er ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus. Diese allein dem Wortlaut entsprechende Bedeutung hat τὸ εὐαγγέλιον bei Paulus, und so wird es in der Apostelgeschichte (10, 38) erklärt: Jesus, mit dem heiligen Geist gesalbt (d. h. durch die Taufe zum Messias geworden), hat wolgetan und die Besessenen geheilt, ist gekreuzigt und auferstanden, und hat die, denen er als Auferstandener erschienen ist, nämlich nicht Allen, sondern nur seinen Aposteln, öffentlich zu bezeugen beauftragt, daß er der von Gott bestimmte Richter der Lebendigen und der Toten sei.

Damit stimmt auch Markus überein. Er stellt seinen Bericht unter den messianischen Gesichtspunkt und darum gibt er ihm den Titel: das Evangelium von Jesu Christo. Wenn Jesus selber bei ihm das Wort in den Mund nimmt, so gebraucht er es in dem gleichen Sinne und sagt dabei nicht mein Evangelium, sondern immer absolut das Evangelium. So Mc. 8, 35. 10, 29: die Jünger müssen ihr Leben daran geben wegen Jesus und wegen des Evangeliums, d. h. wegen ihrer Verkündigung des Evangeliums, welches seine Person zum Inhalt hat. Ferner Mc. 13, 10: die Erzählung von der Frau in Bethanien, die Jesum gesalbt hat, wird in Zukunft einen Teil des Evangeliums bilden, nämlich der Passionsgeschichte. Endlich Mc. 14, 9: das Evangelium wird in Zukunft durch die Apostel in aller Welt verkündigt werden. Hier ist das Evangelium überall etwas Zukünftiges, nicht Jesu eigene Verkündigung, sondern die der Apostel über ihn nach seinem Tode. Nur in Mc. 1, 14. 15 liegt die Sache anders. „Nachdem Johannes gefangen gesetzt war, heißt es dort, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes steht nahe bevor, bekehrt euch und glaubt an das Evangelium.“ Da scheint in der Tat das zukünftige Reich Gottes der Inhalt des Evangeliums zu sein. Aber der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον kann nicht von vornherein als den Juden wolbekannt vorausgesetzt werden. Ferner bedeutet Bekehrt euch und glaubt an das Ev. sonst überall: bekehrt euch zum christlichen Glauben. Das konnten die Juden ebenfalls nicht verstehn, während sie andererseits der Aufforderung, an die baldige Ankunft des Reiches zu glauben, kaum bedurften. Endlich ist das ἤγγικε ἡ βασιλεία τ. θ. grade an dieser Stelle, wie bei

Johannes dem Täufer, gar keine frohe Botschaft, sondern eher eine Drohung. Man sieht sich gezwungen anzunehmen, daß Markus hier das notwendig an die Juden gerichtete Thema „das Reich Gottes steht bevor, kehrt um!“ mit christlichen Verbrämungen eingefaßt hat, die durchaus nicht dazu passen. Dann hat das Evangelium und der Glaube an das Evangelium an dieser Stelle bei ihm die gleiche Bedeutung wie sonst.

Bei Markus ist also das Evangelium durchweg das apostolische Evangelium, und Jesus selber versteht nichts anderes darunter. Er gebraucht den Ausdruck von einer erst zukünftigen Sache, weissagend oder proleptisch. Es ist in der Tat eine Prolepse. Aber Matthäus und Lukas suchen sie zu beseitigen und finden damit Beifall bei den neueren Kritikern. Lukas läßt die Verse Mc. 13, 10. 14, 9 ganz aus und streicht die Worte καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου in den Parallelen zu Mc. 8, 35. 10, 29. Letzteres tut auch Matthäus; die Verse Mc. 13, 10. 14, 9 behält er zwar bei, ändert aber in 26, 13 (= Mc. 14, 9) das absolute τὸ εὐαγγέλιον in τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, wobei das Demonstrativ jedenfalls einen Zweck haben soll, und in 24, 14 (= Mc. 13, 10) in τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Diesen volleren Ausdruck oder auch das Wort vom Reich, das Mysterium des Reichs legt er Jesu gewöhnlich in den Mund (4, 23. 9, 35. 13, 11. 19. 24, 14) und braucht dabei immer die späte Abkürzung das Reich für das Himmelreich oder das Gottesreich. Er will auch damit die Prolepse beseitigen, indem er dem Evangelium einen Sinn gibt, worin Jesus es selber verkündigen kann. Er meint mit dem Reich das gegenwärtige als Vorstufe des zukünftigen. Jesus verkündet, daß mit ihm das Reich auf Erden erschienen sei, und gründet es durch sein Wort in seinen Jüngern als seiner Gemeinde; darin besteht seine Tätigkeit als des Messias auf Erden. Lukas gebraucht zwar das Substantiv εὐαγγέλιον überhaupt nicht, sondern nur das Verbum εὐαγγελίζεσθαι, welches bei Markus fehlt und bei Matthäus nur einmal in einem Citat (11, 5) erscheint. Sachlich indessen stimmt er mit Matthäus überein. Jesus εὐαγγελίζεται auch bei ihm das Reich Gottes, nämlich daß es mit ihm als dem Messias erschienen sei (4, 21); seine Lehre, wodurch er es gründet, heißt ebenfalls εὐαγγελίζεσθαι (20, 1). In Wahrheit wird die Prolepse auf diese Weise dadurch aus dem Wege geräumt, daß sie vergrößert wird. Jesus redet allerdings nicht mehr gelegentlich wie bei Markus von einem erst künftig

zu verkündenden Evangelium, verkündet dafür aber selber das für seine Gegenwart auf der Grundlage passend gemachte Evangelium, daß er der gegenwärtige Messias ist und das Reich Gottes schon gegenwärtig auf die Erde bringt. Er fängt an, was seine Missionare fortsetzen (Lc. 9, 2. 6. 11. 16, 16).

Mit dem Evangelium Jesu wird auch sein Kerygma zweifelhaft. In der Regel lehrt (διδάσκειν) er bei Markus; er verkündet (κηρύσσειν) nur in Mc. 5, 20 und in Mc. 1, welches Kapitel überhaupt starke Spuren der Redaktion des Überlieferungsstoffes durch den Schriftsteller aufweist: in Mc. 3, 14. 6, 12. 13, 10. 14, 9 (16, 15. 20) wird das κηρύσσειν nicht von ihm selber ausgesagt. Zugleich wird fraglich, ob die Apostel in das Leben Jesu gehören, ob Er sie schon für die Mission, die Verkündigung des Evangeliums, ausgewählt und sogar ausgesandt hat. Der literarische Verdacht, der ohnehin gegen Mc. 3, 13—19 und 6, 7—13 besteht, wird dadurch verstärkt. Außerhalb dieser beiden Stücke[1]) erscheinen in der galiläischen Periode die Zwölf nur in Mc. 4, 10, und dort hinter οἱ περὶ αὐτόν sonderbar nachgetragen: σὺν τοῖς δώδεκα. In dem Abschnitte, der auf das Petrusbekenntnis folgt, kommen sie zwei mal[2]) vor (Mc. 9, 35. 10, 32) und in der Passionsgeschichte ebenfalls zwei mal (11, 11. 14, 17), abgesehen davon, daß der Verräter immer wieder als εἷς τῶν δώδεκα eingeführt wird (14, 10. 20. 43). Wahrscheinlich gehören die Zwölf erst in den Anfang der Apostelgeschichte; sie mögen aber schon die Genossen des letzten Abendmahls und dadurch gewissermaßen die testamentarischen Erben des Meisters gewesen sein. Die μαθηταί bei Markus sind nicht die Zwölfe, sondern eine unbestimmte und vermutlich nicht ganz konstante Menge; vier oder drei älteste Vertraute werden darunter ausgehoben. Außer in ein paar Erläuterungen und in gewissen singulären Stücken richtet Jesus bei Markus sein Wort nicht privatim an sie, sondern öffentlich an das Volk. Sie sind noch nicht seine Gemeinde in nuce; von Cultuseinrichtungen und Organisationsanfängen (Taufe, Fasten, Gebet, Exkommunikation) durch Jesus ist bei Markus keine Rede.

---

[1]) zu denen auch der Ausdruck οἱ ἀπόστολοι (Mc. 6, 30 vgl. Mt. 10, 2) gehört. Sonst findet sich derselbe nur bei Lukas, der auch allein die Zwölf von der Menge der Jünger bestimmt unterscheidet.

[2]) Für οἱ δέκα Mc. 10, 41 steht in D οἱ λοιποί.

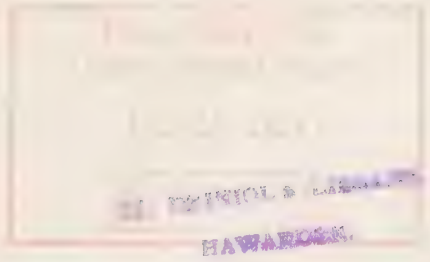
2. Das Evangelium bedeutet ebenso viel wie das Christentum. Jesus war kein Christ, sondern Jude. Er verkündete keinen neuen Glauben, sondern er lehrte den Willen Gottes tun. Der Wille Gottes stand für ihn wie für die Juden im Gesetz und in den übrigen heiligen Schriften, die dazu gerechnet wurden. Doch wies er einen anderen Weg ihn zu erfüllen als den, welchen die jüdischen Frommen nach Anleitung ihrer berufenen Führer für den richtigen hielten und peinlich befolgten. Seine Lehre geht bei Markus fast ganz auf in Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Er meinte, sie erstickten das Gesetz mit ihren Zutaten und schöben die Gebote Gottes durch Menschensatzungen zur Seite. Aber durch diese Unterscheidung erschütterte er die gleichmäßige Verbindlichkeit des Gesetzes. Er hob den Dekalog aus dem Ganzen heraus und reducirte dessen Summe auf die Liebe zu Gott und dem Nächsten, er verwarf die im Gesetz dem Manne gegebene Erlaubnis, sein Weib zu entlassen. Er legte an die Statute einen übergeordneten Maßstab an und beurteilte sie nach ihrem inneren Wert, nämlich ob sie das Leben der Menschen förderten oder hemmten. Die gottseligen spezifisch jüdischen Exercitien, die weiter keine Ratio haben, als daß sie befohlen waren und den Juden vom Menschen schieden, schätzte er gering. Er forderte Reinheit des Herzens, und Leistungen, die nicht Gott, sondern den Menschen zu gute kamen. Denn eben diese sehe Gott als sich geleistet an und darin bestehe der wahre Gottesdienst — die Moral blieb religiös motivirt und unabhängig von dem variablen Götzen Kultur. Man wird durchaus an die alten Propheten erinnert, aber für diese gab es das schriftliche Gesetz noch nicht und die Menschensatzungen, die von ihnen bekämpft wurden, standen noch nicht in einem heiligen Buch. Das Eigentümliche ist, daß auch Jesus durch das Gesetz sich nicht eigentlich beengt und bedrückt fühlt; die Stellungnahme dazu ist für ihn keine peinliche Frage wie für die Urgemeinde, und er setzt sich bei Markus nicht prinzipiell damit aus einander, wie es in der Bergpredigt bei Matthäus geschieht. In der Tat steht er überall, wo es darauf ankommt, dem Gesetz, ohne dagegen zu rebelliren, doch ganz unbefangen und frei gegenüber und ist weiter über das Judentum hinausgeschritten als irgend einer seiner Vorgänger, auch darin, daß er das Aufhören des Tempelkultus und der jüdischen Gemeinde weissagte. Man kann sich nicht wundern, daß es den Juden so vorkam, als wollte er die Grund-

lagen ihrer Religion zerstören. Seine Absicht war das freilich nicht, er war nur zu den Juden gesandt und wollte innerhalb des Judentums bleiben — vielleicht auch deshalb, weil er das Ende der Welt für nahe bevorstehend hielt. Der Schnitt erfolgte erst durch die Kreuzigung, und praktisch erst durch Paulus. Er lag aber in der Consequenz von Jesu eigener Lehre und seinem eigenen Verhalten. Man darf das Nichtjüdische in ihm, das Menschliche, für charakteristischer halten, als das Jüdische.

Aus ungenügenden Fragmenten können wir uns einen notdürftigen Begriff von der Lehre Jesu machen. Seine Religion, seinen praktischen Monotheismus, kennen wir damit noch nicht; sie liegt nicht allein in seiner Lehre auf offener Bühne, sondern auch in seinem Wesen und Gebahren zu jeder Stunde, zu Hause und draußen, in dem was er sagte und nicht sagte, was er bewußt und unbewußt tat, wie er aß und trank und sich freute und litt. Seine Person, deren Umgang sie im täglichen Leben genießen durften, hat auf seine Jünger wol noch stärker gewirkt als seine Lehre. Daß sie ihn für den Messias hielten, beruht nicht darauf, daß er versicherte, er sei es, sondern auf dem Eindruck seiner Person; sie begriffen ihn durch das jüdische Ideal. Sein Tod discreditirte ihn zunächst als Messias; jedoch der Eindruck seiner Person blieb und ward durch das Martyrium noch verstärkt, und nur darum lebte er auch als Messias wieder auf. Der himmlische Messias überschattete nun zwar den irdischen Jesus, aber dessen Wirkung hörte darum doch nicht auf. Er war nicht bloß der König im Himmel, sondern auch das erste Glied einer neuen Geisterreihe auf Erden; er lebte nicht bloß in der Dogmatik fort, sondern auch in der Ethik seiner Gemeinde, und ihr stiller Wandel in seiner Nachfolge hatte vielleicht noch mehr werbende Kraft als die Predigt vom Gekreuzigten und Auferstandenen. Ehe ihm dieser zu Damaskus erschien, hatte Paulus doch schon den Stachel im Herzen, gegen den er vergebens zu löken suchte, ohne Zweifel von dem Eindruck her, den die verfolgten Christen auf ihn machten. Ohne diese Nachwirkung in der Gemeinde können auch wir von der religiösen Persönlichkeit Jesu uns keine Vorstellung machen. Sie erscheint jedoch immer nur im Reflex, gebrochen durch das Medium des christlichen Glaubens.

Der historische Jesus wird, nicht erst seit gestern, zum religiösen Princip erhoben und gegen das Christentum ausgespielt. Reichlicher

Anlaß dazu, seine Absicht von seiner Wirkung zu unterscheiden, ist allerdings vorhanden. Trotzdem kann man ihn nicht ohne seine geschichtliche Wirkung begreifen, und wenn man ihn davon ablöst, wird man seiner Bedeutung schwerlich gerecht. Woher stammt überhaupt der Glaube, daß er das religiöse Ideal sei, anders als aus dem Christentum? Und zu der Ethik z. B. der Bergpredigt, die für den historischen Jesus gelten soll, hat die christliche Gemeinde ebenfalls einen sehr wertvollen Beitrag geliefert. Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwol er ihm entwachsen war. Wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten. Dadurch, daß man den historischen Jesus zum religiösen Dogma macht, wird man schließlich gezwungen, wie die alten Rationalisten „die historische Bedingtheit“ von ihm abzustreifen. Mit dem poetischen Schimmer ist es dann aus, und an stelle des Historischen tritt eigentlich die Rationalität, von der man sehr verschiedene Begriffe haben kann. Für das was mit dem Evangelium verloren geht, ist der historische Jesus, als Grundlage der Religion, ein sehr zweifelhafter und ungenügender Ersatz. Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden. Der Eindruck seiner Laufbahn beruht darauf, daß sie nicht abgeschlossen, sondern jäh unterbrochen wurde, nachdem sie kaum begonnen hatte.



Inhalt.

Seite.

I. Textkritisches und Sprachliches . . . . . 3— 43

§ 1. Die handschriftliche Überlieferung . . . . . 3— 9
§ 2. Das Griechisch der Evangelien . . . . . 9— 13
§ 3. Die aramäische Grundlage der Evangelien . . . . . 14— 34
§ 4. Schluß . . . . . 34— 43

II. Literarisches . . . . . 43— 89

§ 5. Markus . . . . . 43— 57
§ 6. Markus bei Matthäus und Lukas . . . . . 57— 65
§ 7. Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas 65— 73
§ 8. Markus verglichen mit Q . . . . . 73— 89

III. Historisches . . . . . 89—115

§ 9. Der jüdische und der christliche Messias . . . . . 89— 94
§ 10. Die Auferstehung und die Parusie Jesu . . . . . 94— 98
§ 11. Das zukünftige und das gegenwärtige Reich Gottes . . 98—108
§ 12. Das Evangelium und Jesus von Nazareth . . . . . 108—115

GEORG REIMER
Verlagsbuchhandlung

BERLIN W 35
Lützowstraße 107-8.

Pfleiderer, O., Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben

Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage.
Zwei Bände. Geheftet Mk. 24.—, gebunden Mk. 28.—

Pfleiderer, O., Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart

Dritte Auflage. Geheftet Mk. 10.50, gebunden Mk. 12.50

Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage

Dritte Auflage. Geheftet Mk. 10.50, gebunden Mk. 12.50

Pfleiderer, O., Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre

Sechste Auflage. Geheftet Mk. 5.—, gebunden Mk. 6.—

Pfleiderer, O., Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Vortrag, gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologen-Kongreß zu Amsterdam.

Geheftet Mk. 1.60

Dorner, A., Grundriss der Dogmengeschichte

Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen.

Geheftet Mk. 10.—

Dorner, A., Grundriss der Encyclopädie der Theologie

Geheftet Mk. 3.—

GEORG REIMER
Verlagsbuchhandlung

BERLIN W 35
Lützowstraße 107-8.

Die vier kanonischen Evangelien

nach ihrem ältesten bekannten Text.

Übersetzung und Erläuterung
der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift
von
Adalbert Merx.

I. Teil: **Übersetzung.** Geheftet Mk. 5.—
II. Teil: **Erläuterungen.** Erste Hälfte. Das Evangelium Mathaeus. Geheftet Mk. 12.—

Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments

von
Willy Staerk.
2 Hefte. Preis pro Heft Mk. 3.—.

Lexicon Syropalaestinum

Adiuvante
Academia Litterarum Regia Borussica
Edidit
Fridericus Schulthess.
Geheftet Mk. 10.—, gebunden Mk. 12.—.

Griechen und Semiten
auf dem Isthmus von Korinth.

Religionsgeschichtliche Untersuchungen
von
Ernst Maass.
Mit einer Abbildung. Geheftet Mk. 3.—